MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81174-12

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

GUTZLAFF

TITLE:

GRUNDBEGRIFFE DER ETHIK...

PLACE:

ELBING

DATE:

1892

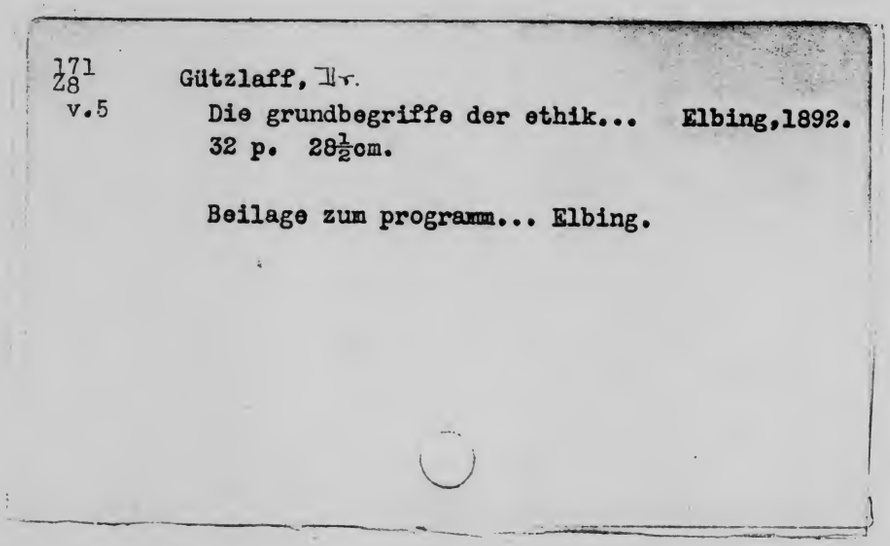
Master Negative #

93-81174-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



171
Z8
v.5

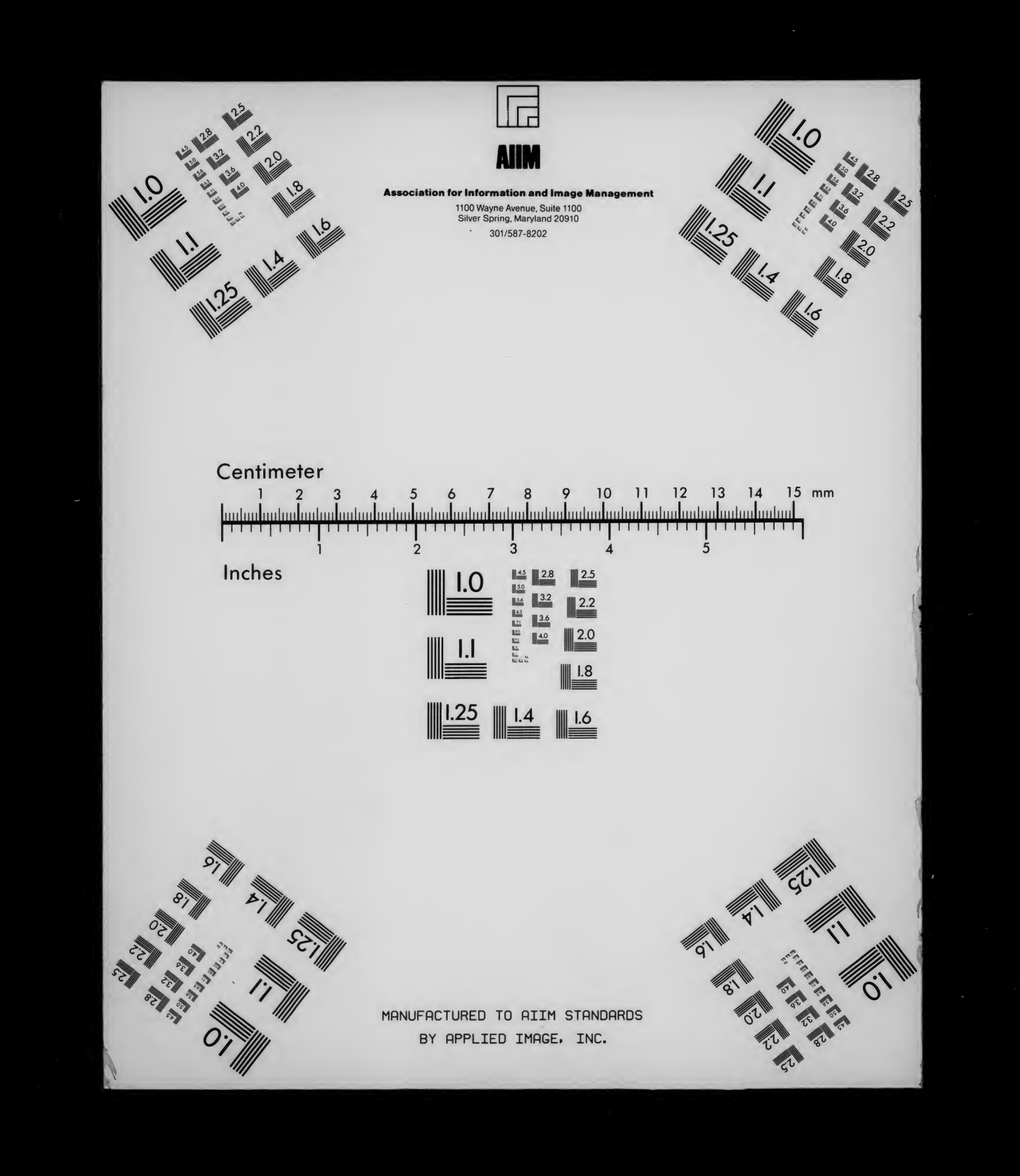
Gützlaff, [illegible].
Die grundbegriffe der ethik... Elbing,1892.
32 p. 28½cm.

Beilage zum programm... Elbing.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 12x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-17-93 INITIALS MLG
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Beilage zum Programm
des
Elbinger Real-Gymnasiums
Ostern 1892.

Programm No. 45.

no.3

Die Grundbegriffe der Ethik

von

Prof. Dr. Gützlaff.

Elbing
Buchdruckerei Reinhold Kühn.

Die Grundbegriffe der Ethik.

Die folgende Skizze geht die Grundbegriffe der Ethik in möglichster Kürze durch und sucht besonders das hervorzuheben, worüber in der neuesten ethischen Literatur doch mehr oder weniger schon eine gewisse Uebereinstimmung erreicht zu sein scheint. Die literarischen Nachweise und näheren Bemerkungen, die der Arbeit folgen sollten, und die mit ihr zusammen eine kurze Uebersicht der hauptsächlichsten Richtungen in der neueren Ethik gegeben haben würden, habe ich, da sie sich doch als zu umfangreich erwiesen, und mir der Raum beschränkt war, schliesslich ganz fortgelassen. Ich hoffe, dass auch so diese Skizze für jeden klar und verständlich sein wird. Die unter dem Text stehenden Anmerkungen, fast ausschliesslich aus Ciceros philosophischen Schriften genommen, gewähren zunächst eine Vergleichung mit der antiken Ethik, sodann aber sollen sie zeigen, wie diese Lectüre Ciceros, für Realgymnasien ja die einzige philosophische Lectüre überhaupt, durch Verbindung mit der philosophischen Propädeutik belebt und interessant gemacht werden können, ja von selbst dazu einladen. Weshalb das abfällige Urtheil mancher Pädagogen über diese in meinen Augen so fruchtreiche Lectüre mir immer unverständlich geblieben ist. Dass sie überhaupt und zwar mit der nöthigen Ruhe betrieben werden kann, darin sehe ich den Hauptvorteil, den die seit 1882 erfolgte Vermehrung der lateinischen Stunden dem Realgymnasium gebracht hat, und er ist meiner Meinung nach ein sehr grosser[1]). Ueberhaupt aber dürfte die Moral im weitesten Sinne des Worts, als die Wissenschaft vom Menschen und der Gesellschaft, allein geeignet sein dem ganzen Unterricht das oft geforderte geistige Band der Einheit zu gewähren[2]). Wird als der höchste Zweck des Jugendunterrichts sittlich religiöse Bildung angenommen, so ist es offenbar gewagt sich damit zu begnügen, dass man die Moral an die Religion knüpft; sondern, wie nun einmal die Sachen liegen, so dürfte als Ergänzung auch das umgekehrte Verfahren, von der Moral den Weg zur Religion zu weisen, sich durchaus empfehlen. Wie es den Bedürfnissen der reiferen Jugend entgegenkommt, so darf es mit Sicherheit auch auf ihr lebhaftes Interesse rechnen. Davon aber auch abgesehen, so muss mangelhafte Einsicht in die wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik die Jugend schutzlos den verkehrtesten moralischen Theorien preisgeben, was auf die Dauer, bei der Schwäche des religiösen Glaubens, heute unendlich gefährlicher sich erweisen muss, als früher. Sehen wir doch wie nach dem Vorgang einiger exentrischer und paradoxer Köpfe schon ganz ungescheut und ohne die allgemeine Indignation zu erregen eine „neue Moral", eine „Moral der Zukunft" ihr Haupt erhebt, als deren innerster Kern und letztes Princip die lauterste individuelle Selbstsucht sich enthüllt. Daher also: videant praeceptores!

---

[1]) Ich bemerke hierbei, dass dies, wie die ganze Arbeit, schon vor einem Jahr geschrieben worden ist.

[2]) Sehr einleuchtend ist dies kürzlich in einem sehr lesenswerthen Aufsatz nachgewiesen worden, auf den hinzuweisen ich nicht unterlassen kann: Les e'tudes morales et sociales au point de vue national, par A. Fouillée, Revue des deux mondes, 1er nov. 1890.

I.

Freiheit. Zurechnung und Verantwortlichkeit. Die Strafe.

Recht glücklich hat Ovid den Menschen bezeichnet als animal sanctius et altae capacius mentis und so die zwei Eigenschaften betont, die zum erstenmal auf Erden an und mit dem Menschen auftreten: Sittlichkeit und Vernunft. Aber beide gehören auch nahe zusammen, denn ohne Vernunft ist keine Sittlichkeit denkbar, und eben weil die Thiere der Vernunft entbehren, stehen sie auf vorsittlicher Stufe. Unter Vernunft wird hier die Fähigkeit verstanden, aus anschaulichen Vorstellungen durch Fallenlassen der unwesentlichen und Festhalten der wesentlichen Merkmale abstracte, d. h. nicht anschauliche Vorstellungen oder Begriffe zu bilden, die, wie sie die Sprache erst möglich machen, doch auch selbst wieder durch die Sprache erst recht fixiert und zum bleibenden Eigenthum gemacht werden. Was dann weiter Vernunft und Sprache dem Menschen gewähren, lässt sich am deutlichsten erkennen, wenn das Leben und Treiben der Menschen mit dem der Thiere verglichen wird[1]): eigentliches Denken, als welches ohne Begriffe nicht möglich wäre, eine geordnete Erinnerung und Uebersicht der Vergangenheit und daraus abgeleitet eine wirkliche Erfahrung und Lebensklugheit, eine Anticipation der Zukunft und bewusste Fürsorge für dieselbe, planmässiges, überlegtes Handeln nach oft weit entfernten Zielen, das Bilden von Maximen für das Handeln und die Möglichkeit ihrer strengen Befolgung trotz störender sinnlicher Versuchungen, also Selbstbeherrschung, Willensfreiheit und damit die Möglichkeit sittlichen Handelns. Auf seiner Willensfreiheit beruht die Zurechnung und Verantwortlichkeit des Menschen als sittlichen Wesens, und so ist die Freiheit der erste Grundbegriff, den die Ethik zu untersuchen hat. — Die Psychologie lehrt uns, dass alle Handlungen animalischer Wesen, also zunächst ihre willkürlichen Körperbewegungen hervorgehen aus ihrem Willen, worunter ein Complex von Trieben zu verstehen ist, die das Selbstbewusstsein unmittelbar als Gefühle, Strebungen, Wünsche wahrnimmt, und die, so lange es nicht zur That kommt, sich ebenfalls in Ruhe und im Gleichgewicht befinden. Erst wenn diese Triebe oder ein Theil derselben erregt wird, wenn also eine ausreichende Bewegungsursache, ein Motiv auf sie wirkt, kommt es zu der willkürlichen Handlung. Motive können anschauliche oder abstracte Vorstellungen sein, immer aber müssen sie, ehe sie auf den Willen wirken können, einen Gefühlswerth angenommen haben; ihr Medium ist immer der Intellect, er mag sie nun deutlich, oder wie bei den Reflexbewegungen, nur noch sehr undeutlich wahrnehmen.

---

[1]) Cicero de off. I, 4: sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est, se accommodat paulum admodum sentiens praeteritura aut futurum; homo autem, quod rationis est particips, per quam consequentia cernit, causas rerum videt erarumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adjungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias.

Fragen wir nun, was Willensfreiheit bedeutet, so ist Freiheit ein negativer Begriff und besagt nur die Abwesenheit von etwas, das jedesmal angegeben werden muss, damit das Wort überhaupt erst einen Sinn erhalte. Auf den Menschen angewandt, kann das Wort daher sehr verschiedene Bedeutung haben. Derselbe ist physisch frei, wenn kein äusserer Zwang die Wirkung seines Willens auf seinen Körper hemmt, ihn weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung fesselt, er also in soweit thun kann, was er will. Bei physischer Unfreiheit fällt natürlich die Verantwortlichkeit für das Unterlassen einer That fort: nemo ultra posse obligatur. Die intellectuelle Freiheit besteht in der Abwesenheit von allem, was die richtige und normale Anwendung des Intellects auf den Willen stören kann, also Erkrankung dieses selbst oder einzelner Willenstriebe, abnorme Erregung in Folge von Krankheit oder heftiger Affecte. Der Wahnsinnige, der Schlaftrunkene, der Berauschte, der Fieberkranke, der maasslos Zornige sind mehr oder weniger intellectuell unfrei. Auch hier fällt die Verantwortung ganz oder zum Teil fort, denn sie trifft den Menschen nur insoweit, als er durch eigene Fahrlässigkeit in einen solchen Zustand gerathen ist. Voll dagegen wird den Menschen die Verantwortung für seine Thaten treffen, falls er neben den beiden genannten auch die dritte Art der Freiheit besitzt, nämlich die moralische, an welche immer wohl zunächst gedacht wird, wenn von Freiheit des Willens die Rede ist. Weil der Mensch nun in der That andere für ihre Thaten verantwortlich macht und sich selbst für die seinen verantwortlich fühlt, also eine solche moralische Freiheit doch für ihn vorhanden scheint, so schoss hier, sobald das Freiheitsproblem erst einmal zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht war, der Indeterminismus über das Ziel hinaus, indem er den Willen als nicht durch die Motive, also als durch nichts determiniert oder bestimmt annahm. Er sollte also dieselbe That unter denselben Umständen sowohl wollen, als auch nicht wollen können, und die schliessliche Entscheidung sollte durch keine Ursache, — denn eine solche würde doch immer ein Motiv genannt werden müssen, — herbeigeführt werden. Hier wäre also ein Geschehen ohne jede Ursache, eine Annahme, die gegen das Hauptdenkgesetz, den Satz vom hinreichenden Grunde, verstösst, und wobei uns alles Denken also ausgeht. Mit Recht wandte der Determinismus ein, dass solche Behauptung nicht nur an sich undenkbar wäre, sondern gerade die Verantwortlichkeit des Menschen, die sie zu stützen gedächte, ganzlich aufheben müsste. Das absolut Unbegründete ist das absolut Zufällige, — von dem wir daher ebenso wenig in der Welt ein Beispiel anführen können; — geschehen die Thaten des Menschen in Folge von grundlosen Willensacten, so geschehen sie zufällig, er kann so wenig für sie bürgen, wie er den reinen Zufall beherrschen könnte. Jede Constanz der Charactere, die wir alle im practischen Leben täglich voraussetzen, und worauf alle Menschenkenntniss sich stützt, würde fortfallen; wer bisher sich als treu, redlich und edel bewährt hat, könnte ja plötzlich bei der absoluten Unberechenbarkeit seines Willens in das Gegentheil umschlagen! Und wozu noch Gesetze, Strafen, Drohungen, gute Lehren, Ermahnung und Vorstellungen, wenn diese Dinge doch keinen Einfluss durch Motivation auf den Willen auszuüben vermögen!

Also in dieser Weise kann der Wille des Menschen nicht frei genannt werden, und das liberum arbitrium indifferentiae, wie der terminus technicus dafür lautet, ist so undenkbar, wie aller Moral tödtlich. Vielmehr besteht die moralische Freiheit in der Abwesenheit des Zwanges einzelner und augenblicklich gerade stark wirkender Motive, welchen Zwang die Weite des menschlichen Denkhorizontes aufhebt. Während das Thier den sinnlichen gegenwärtigen Eindrücken — mit nur scheinbarer Ausnahme der dressierten — gänzlich wehrlos preisgegeben ist und durch sie in seinen Willensentschlüssen bestimmt wird, hat der Mensch eben in Folge seines abstracten Denkens in Begriffen die Möglichkeit

der Ueberlegung und Wahl; gegen die sinnlichen Eindrücke kann er auf seinen Willen abstracte Motive in Form von Maximen, d. h. früher gebildete Grundsätze, gegen das Gegenwärtige das Zukünftige, gegen das Verlockende der Handlung das Bittere ihrer Folgen wirken lassen; er kann sich zurückhalten, sich besinnen, überlegen, alles, was seinen Willen als Motiv sonst noch bestimmen könnte, der Reihe nach vor seinem innern Auge Revue passieren lassen, um so endlich das, was seinem Willen im ganzen genommen am genehmsten ist, zu erwählen[1]). Diese Freiheit, die also in der Möglichkeit einer unbehinderten Wahl besteht, heisst auch Wahlfreiheit und will nicht etwa besagen, dass der Wille unabhängig von allen Motiven sich entschliesst, sondern nur, dass er den einzelnen Motiven gegenüber zunächst frei ist, indem er suchen kann ihnen stärkere entgegenzusetzen. Diese Freiheit ist zwar nur eine relative, keine absolute, aber sie reicht zur Sittlichkeit vollkommen aus, weil sie sowohl Verantwortung begründet, als auch wachsender Vervollkommnung durchaus fähig ist. Wäre der Mensch so wenig frei vom Zwange gegenwärtiger Motive, wie es bei den Thieren der Fall ist, so wäre Sittlichkeit unmöglich; wäre er dagegen durch einmal gewählte sittliche Grundsätze gänzlich frei von dem Zwange aller anderen Motive, so wäre er mehr als sittlich, wäre ein reines Vernunftswesen. So erscheint schon hier das Sittliche als ein in fortwährender Anstregung erworbenes und erweitertes, als ein erkämpftes und nicht geschenktes Gut. Erworben und durch Uebung erweitert muss zum Behufe dieser Freiheit zunächst die Selbstbeherrschung werden, welche die Kraft verleiht den Willen einstweilen von übereilten Beschlüssen zurückzuhalten und Zeit zur Ueberlegung und Wahl gewährt. Die Kultur mit ihrem starken Druck hat dem civilisierten Menschen in viel höherem Grade Selbstbeherrschung beigebracht, als sie der Wilde je besitzen kann. Auch der hauptsächlichste Werth der Schulbildung in moralischer Beziehung besteht wohl eben darin, dass sie den Menschen von Jugend an mehr in abstracten als in anschaulichen Vorstellungen leben lässt und so jenen ein Uebergewicht über diese verschafft, weshalb auch Mangel an Selbstbeherrschung bei dem Gebildeten viel härter zu beurtheilen ist, als bei dem Ungebildeten und geistig Rohen. Wer keine Selbstbeherrschung besitzt, läuft jeden Augenblick Gefahr zu schnell mit seinen Entschlüssen fertig zu sein, also voreilig zu handeln und dann erst nachträglich einzusehen, dass die vollbrachte That doch eigentlich seinem Charakter, im ganzen genommen, nicht entsprechend ausgefallen ist; dann wird er wünschen, sie wäre noch ungeschehen, und Unzufriedenheit und innerer, oft heftiger Schmerz wird ihn ergreifen. Dies Gefühl ist Reue im weitesten Sinne des Wortes. Ihr Vorwurf trifft also nicht sowohl den Character selbst, wie den mangelhaften Intellect, der die ganze Sachlage nicht genügend übersehen hat, oder die zu schwache Selbstbeherrschung. Aufrichtige Reue entlastet daher auch zum Theil das Gewissen, und ihre deutlichen Anzeichen versöhnen den Zuschauer.

An sich freilich ist die Selbstbeherrschung noch keine Tugend, denn sie kann ebenso unsittlichen, wie sittlichen Zwecken dienen, der Weisheit wie der klugen List; im vielduldenden Odysseus war sie den Griechen als Ideal verkörpert. An sich schon als eine specifisch menschliche Fähigkeit gefällig, wird sie zur Tugend, sobald sie festen sittlichen Grundsätzen dient und diesen beim Willen Gehör zu verschaffen weiss. Solche Grundsätze gilt es bei Zeiten aus eigner oder fremder Erfahrung sich zu bilden und als etwas dauernd Werthvolles sich einzuprägen, damit sie als Gegenmotive gegen den Sturm einzelner Willenstriebe, der Affecte und Leidenschaften dienen mögen.

---

[1]) Dem Menschen bring ich nur die That in Rechnung,
Wozu ihn ruhig der Character treibt. (Schiller.)

Freilich, die Wahlfreiheit bleibt, objectiv betrachtet, eine beschränkte; hat der Wille sich entschieden, so hat er dies, müssen wir urteilen, nothwendig gethan, und nachträglich besehen, muss man sagen: er konnte nicht anders! Aber bevor er sich entschieden hat, schwankt der Kampf, und die Maximen und Vorsätze haben Zeit ihre Kraft zu bewähren, und kann jeder Versuchung ein stärkeres Motiv entgegengestellt werden; wenigstens ist subjectiv der Schein einer solchen unbegrenzten Möglichkeit vorhanden. So kann der Gedanke selbst der Freiheit zum mächtigen Motiv werden, das den Sieg vielleicht entscheidet. Possunt, quia posse videntur! Es ist ein Gedanke, der eine Kraft ist, une idée-force, wie es die Franzosen nennen. Dieser Kraft eine bestimmte Grenze zu setzen, ist kaum möglich, da, so erstaunliche einzelne Beispiele davon angeführt werden, es nicht ausgeschlossen scheint, dass die menschliche Natur nicht noch mehr zu leisten im Stande sein sollte. Aber was der eine vermag, vermag deshalb noch nicht der andere. Die Vertheidiger einer unbeschränkten Willensfreiheit übersehen dies, und der ihnen wohl zum Theil unbewusste Grund für ihre Behauptung ist, dass sie für die Verantwortlichkeit und das Recht menschlicher Strafe ein festeres Fundament zu gewinnen wünschen, als die blosse Wahlfreiheit beiden zu gewähren scheint. Daher möchten sie den Menschen für seinen angeborenen Character verantwortlich machen, was doch nur einen Sinn hätte, wenn man annehmen wollte, der einzelne hätte sich seinen Character vor seiner Geburt gewählt. Diese Freiheit wäre denn das, was man die transcendentale Freiheit genannt hat, ein Paradestück der höheren Matephysik. Wer darauf besteht, dem kann man ja zugeben, dass die Freiheit, von dieser Seite betrachtet, ein Mysterium bleibt, falls er nur seinerseits auch zugiebt, dass als Mensch ein jeder gemäss seinem Character und den auf diesen einwirkenden Motiven, also durchaus nicht frei von allem Causalzwang, sondern streng necessitiert handelt. Jedenfalls ist menschliche Gerechtigkeit nicht befugt andere Vergehen, als menschliche zu betrafen; transcendentale Verschuldungen muss sie einer höheren Macht heimzusuchen überlassen.

Der eigentliche Zweck der Strafe ist frühe erkannt worden[1]). Sie geht mehr auf die Zukunft, als auf die Vergangenheit, sie will, indem sie eine That trifft, diese nicht sowohl vergelten oder rächen oder sühnen, wie andere von ähnlichen Thaten abhalten; bliebe die That ungestraft, so würde sie eben ein Jeder, dem sie Nutzen bringt, ungescheut nachahmen. In der angedrohten Strafe aber wird ihm ein sehr wirkungsvolles Gegenmotiv entgegengehalten, und zwar wird die Strafandrohung um so stärker sein, je gefährlicher die damit bedrohte That für die Sicherheit und das Wohl des Gemeinwesens erscheint. So trifft also die That, nicht eigentlich den Thäter, sondern diesen nur insofern, als die That doch an keinem andern gestraft werden kann. Berechtigt aber ist dazu das Gemeinwesen vollauf, da ja selbst dem einzelnen, um Unrecht von sich abzuwehren, das Recht der Nothwehr zusteht, und die Interessen eines grossen Gemeinwesens doch offenbar um vieles werthvoller und wichtiger erscheinen. Strafe ist Nothwehr der Gesammtheit und ein unentbehrliches Mittel das Wohl des Ganzen zu erhalten, Gegen diese sogenannte Abschreckungstheorie ist es ein thörichter Einwand, dass die Abschreckung doch nicht immer und gänzlich erreicht wird; begründeter ist die Bemerkung, dass die Strafe doch einen andern Ursprung haben dürfte. Hervorgegangen ist sie allerdings aus dem Gegengefühl, dem ressentiment, dem Rachetrieb, der jedes verletzte Wesen antreibt, dem Beleidiger mit gleicher Münze zu bezahlen; denn auch der Wurm krümmt sich. Aber, sobald ein geordnetes Gemeinwesen entstanden war, nahm es alsbald, um vor allem den innern Frieden

---

[1]) Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur.

zu bewahren, den einzelnen die Rache aus der Hand und veredelte sie zur Strafe, die dem Vergeltungsgefühl zwar genug thut, aber ohne den persönlich selbstsüchtigen Zorn[1]) und mit Rücksicht auf die Ordnung und Sicherheit des Ganzen. Wenn die Strafe nun als Sühne erscheint, so ist es die Sühne des verletzten Rechtsgefühls. Und wenn sie endlich noch den Schuldigen gleichzeitig zu erziehen sucht, so steckt sie sich ein noch höheres ethisches Ziel. Die Einsicht jedenfalls, dass der Schuldige nicht absolut verantwortlich gemacht werden kann, dass er in dem grossen Causalzusammenhange der Natur steht, dass sein Character als ererbte Triebe und seine Ausbildung als nicht von ihm vollständig abhängig angesehen werden müssen, ist sehr geeignet uns vor pharisäischem Hochmuth zu bewahren, ganz im Sinne der Worte des Evangeliums: wer sich frei von Schuld fühlt, hebe den ersten Stein auf! Je sittlicher und gesünder eine Gesellschaft ist, desto eher kann sie, ohne Gefahr zu laufen, mit gelinden Strafen auskommen und mehr die Besserung des Verbrechers, als die Abschreckung der übrigen ins Auge fassen.

An dieser allmäligen Humanisierung der Strafe haben wir bereits ein Beispiel, wie das Sittliche, soweit es sich in den menschlichen Institutionen verkörpert, ein Werdendes und Wachsendes ist. Dasselbe werden wir auch in betreff des subjectiv Sittlichen bemerken, wenn wir uns nun zu zwei andern Hauptbegriffen der Ethik wenden, dem Pflichtgefühl und dem Gewissen.

II.

Pflicht u. Sittengesetz. Die Sanctionen. Das Recht. Pflicht u. Gewissen.

Was auch das Wesen des Sittlichen sein mag, so tritt sein Inhalt an uns heran in verbindlich machender Form, als Verbot oder Gebot, unter dem Namen der Pflicht oder des Gesetzes. Woher stammt der darin liegende Imperativ, das Soll, wenn das Sittengesetz nicht als der geoffenbarte Wille eines höheren Wesens aufgefasst wird? Die Frage wird nur durch einen Rückblick auf die sittliche Entwickelung des Menschengeschlechtes zu lösen sein.

Der Mensch ist ein geselliges Wesen, und soweit wir seine Geschichte zurückverfolgen können, finden wir ihn in Gemeinschaft mit seinesgleichen lebend. Wer aber in Gemeinschaft lebt, muss seinen individuellen Willen dem Willen der Gesammtheit unterordnen lernen; er wird von allen Seiten gedrückt und beengt, wie er auch selbst wieder die andern drückt und beengt. Von allen Seiten treten Verbote und Anforderungen an ihn heran, erschallen ihm Imperative, hört er Werthurtheile über sein Handeln, Stimmen des Lobes und des Tadels. Die Gesammtheit als überlegene Gewalt macht ihn verantwortlich und giebt ihm Gesetze; da er selbst ihr angehört, so geniesst er dafür ihren Schutz und hat gegenüber den andern Rechte, wie er Pflichten hat. Diese Begriffe Gesetz, Pflicht, Recht sind wie so viele andere ethische Begriffe der juridischen Sprache entlehnt, entsprungen aus den Bedürfnissen einer schon geordneten Gesellschaft, und sie sind erst später in die wissenschaftliche Ethik hinüber genommen worden, welche nun ihre Bedeutung auf das rein moralische Gebiet ausdehnte und übertrug. Alle Gesetze also giebt eine überlegene Gewalt, eine Autorität; es sind Imperative, aber freilich bedingte Imperative, bedingt durch die Macht, die ihn befiehlt und ihre Geltung aufrecht erhält durch Androhung von Tadel und Strafe und Verheissung von Lob und Lohn. Was ein Gesetz in Ansehen hält und ihm den nöthigen Nachdruck giebt, heisst die Sanction des Gesetzes. So kann man von verschiedenen Sanctionen sprechen, unter denen das Handeln des Menschen steht. Alles, was sich auf seinen eigenen Leib und sein körperliches Wohlbefinden bezieht, steht unter physischer Sanction, d. h. es giebt Handlungen, die er nicht ausführen darf, ohne Gefahr zu laufen, von der Natur selbst dafür durch Krankheit oder körperliche Schmerzen bestraft zu werden, und andere, denen erhöhtes und dauerndes Wohlbefinden folgt. Auch die Pflege und Ausbildung des Verstandes und aller Fähigkeiten kann man als unter physischer Sanction stehend betrachten, da auch hier die Wirkung mit der Ursache im klarsten causalen Zusammenhange steht. Dasselbe gilt von dem, was man die ökonomische Sanction nennen könnte; denn wer fleissig und ordentlich ist, sparsam und umsichtig wirthschaftet, wird sich vor Schaden bewahren und in seinen Verhätnissen vorwärts kommen, und umgekehrt. Man sieht, unter diesen Sanctionen steht direct alles, was man unter dem Namen der Pflichten gegen sich selbst zu verstehen pflegt. Dagegen die Pflichten gegen andere und indirect auch die Pflichten gegen uns selbst, in sofern unser eigner Zustand doch auch fast regelmässig auf andere zurückwirkt, stehen unter der Sanction der Sitte und der Gesetze.

Die Sitte ist älter als die Gesetzgebung; letztere setzt bereits einen staatlichen Verband voraus, den die Wilden nicht kennen; Menschen dagegen ohne Sitten sind undenkbar. Als man zuerst die so verschiedenen Sitten verschiedener Völker und Zeiten zu vergleichen anfing, da konnte wohl die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die Sitte überhaupt und also auch das Sittliche selbst, somit alle Moral im Grunde bloss etwas Conventionelles und Zufälliges wäre; denn was zu der einen Zeit oder an dem einen Orte für erlaubt, ja für rühmlich gelte, gelte zu anderer Zeit oder an anderm Orte für unerlaubt und schimpflich. Eine eindringendere Betrachtung der Sitten hat in Verbindung mit der neueren Entwickelungslehre gezeigt, dass die Bildung der Sitten teleologisch zu erklären ist, d. h. dass sie sich überall unter dem Einfluss von lebenerhaltenden Instincten gebildet haben, und dass die Erhaltung und Förderung der Horde auch auf Kosten der einzelnen ihr unbewusster Zweck war, der aber je nach den verschiedenen äusseren Bedingungen nur auf verschiedene Weise zu erreichen war, ganz ähnlich, wie wir es in Thierstaaten und bei gesellig lebenden Thieren beobachten können. Man hat daher geistreich die Instincte der Thiere organisch gewordene Gattungsintelligenz und die Sitten der Menschen zum Bewusstsein gekommene Instincte genannt. Einstweilen aber, da bei Erwachen der Vernunft, die den Instinct vielfach überflüssig macht, die Thätigkeit dieses sich einschränkt, die junge Vernunft aber den wunderlichsten Irrthümern unterliegt, und dabei allerlei religiöse Vorstellungen ihren Einfluss geltend machen, so sehen wir bei den verschiedenen wilden Völkerstämmen neben wirklich nützlichen und Leben erhaltenden Institutionen auch die wunderlichsten und phantastischsten Gebräuche, durch die Sitte geheiligt, die denn oft erst sehr langsam bei wachsender Cultur absterben, zuweilen auch sich zu etwas ganz Anderem, Zweckmässigerem umformen.

Der einzelne nun wächst so von Jugend an in die Sitten hinein, dass er ihren Zwang kaum merklich spürt, sie vielmehr als etwas Selbstverständliches und ihre Sanction, Verachtung, Ausstossung, ja Tod, die den Verletzer der Sitte treffen, als gerechtfertigt betrachtet. Er erkennt die Sitte als Autorität an und fühlt sich verpflichtet sie den anderen gegenüber anzuwenden, und berechtigt, ihre Anwendung ihm gegenüber von anderen zu fordern. Da haben wir also das Pflichtgefühl in seiner ursprünglichsten Gestalt!

[1]) Cicero de officiis I. 89: Prohibenda autem maxime est ira in puniendo. Und von den Peripatetikern, die den Zorn als einen nützlichen Instinct ansahen, heisst es dort: modo ne laudarent iracundiam et dicerent utiliter a natura datam.

Die Wilden werden zu Barbaren, die Horde oder die erweiterte Familie zur staatlichen Gemeinschaft, und damit ein Theil der Sitten, und zwar derjenige, der seines Nutzens für das Ganze wegen noch einer stärkeren Sanction zu bedürfen und auch seiner Natur nach dazu fähig erscheint, zum Recht, das durch Gesetze genau bestimmt und geschützt wird. Das Recht steht unter gesetzlicher Sanction. Richter und Henker arbeiten nun daran, dem leichtfertigen und leicht vergessenden Geschöpfe Mensch Pflichtgefühl und Erinnerung beizubringen an das, was er dem Gesammtwillen, unter dem er lebt, schuldig ist. Es ist eine lange und blutige Erziehung, welche das Menschengeschlecht im Laufe der Jahrtausende hat durchmachen müssen, um aus thierischen Wilden, Kindern der Laune und des Augenblicks, zu civilisierten Völkern zu werden, denen Ernst und Pflichtgefühl in Fleisch und Blut übergegangen ist, die gelernt haben, daraufhin die Folgen ihrer Handlungen in Betracht zu ziehen und Selbstbeherrschung zu üben[1]).

Aber auch die Religionen, nachdem sie sich aus den gröbsten Phantastereien herausgearbeitet hatten, haben sehr wesentlich zur Ausbildung des Pflichtgefühls und dadurch zur Erziehung des Menschengeschlechts beigetragen. Ursprünglich scheinen die meisten Sitten mehr oder weniger mit religiösen Vorstellungen verquickt gewesen zu sein; sodann mit beginnender geistiger und moralischer Kritik tritt die bewusste Sittlichkeit in Opposition gegen veraltete religiöse Vorstellungen, wie wir es z. B in Griechenland seit dem 5. Jahrhundert beobachten können, um schliesslich an ihnen, nachdem sie sich verjüngt und veredelt haben, wieder eine feste Stütze zu gewinnen. Jedenfalls fühlten die Menschen sich früh ihrer Handlungen wegen nicht nur den anderen Menschen, sondern auch den Göttern gegenüber verpflichtet und verantwortlich, wodurch das Gefühl für die Bedeutsamkeit menschlichen Handelns nothwendig sehr erhöht werden musste. Wohin das Auge des irdischen Richters nicht dringt, das bleibt der alles sehenden Gottheit nicht verborgen, und wer hier der menschlichen Strafe glücklich entgeht, den wird nach seinem Tode die göttliche um so sicherer ereilen. Und was die göttlichen Strafen durch ihre Entfernung etwa an Nachdruck zu verlieren schienen, das wurde durch ihre Schwere wieder gut gemacht und durch die gewaltige Autorität ihres Vollstreckers. Durch das Ueberirdische dieser Sanction erhielt das Pflichtgefühl selbst eine höhere Weihe; der Imperativ derselben bekleidete sich mit der ganzen Majestät des Himmels, im Innern des menschlichen Herzens schien die Gottheit selbst ihre Stimme vernehmbar zu erheben.

Da also die Sitten im weitesten Sinne des Wortes unter so starken Sanctionen stehen, so kennen sie mit Recht das Sittengesetz oder, da sie ja auch Rechte gewähren, Pflichten heissen, und das Gefühl der Autorität, das sie einflössen, wäre das stärkste Beispiel von Suggestion, d. h. von der Wirkung eines überlegenen Willens auf den Willen des einzelnen. Das Pflichtgefühl erscheint so fast als ein anerzogener Instinct. Denn unmittelbar vererbt wird unter dem ungeheueren Druck, den alle Civilisation ausübt, wohl nun die allgemeine Disposition dazu; der einzelne wird bereits fügsamer, gewissermaassen gezähmter geboren. Dann aber thun Gewöhnung und Beispiel, deren Einfluss kaum überschätzt werden kann, die Furcht vor anderen aufzufallen, das Ehrgefühl, dem das Lob der anderen nicht gleichgiltig ist, sowie weltlicher und geistlicher Unterricht das übrige, um, wie die Schienen dem

---

[1]) Cicero de fin. I. § 47 führt der Epikuräer Torquatus die bisher genannten Sanctionen allein an. Diejenigen, die ihren Begierden nicht Zügel anlegen können, sagt er, tum in morbos graves, tum in damna, tum in dedecora incurrunt, saepe etiam legum judiciorumque poenis obligantur. Als Epikuräer lässt er consequenter Weise die religiöse Sanction weg, erwähnt sie aber bald darauf § 51.

Eisenbahnzuge, dem Handeln des einzelnen seine Richtung zu geben und auf legalem Wege zu erhalten. So handeln wir alle in den durchaus meisten Fällen fast instinctiv, durch die äusseren Verhältnisse bestimmt, ohne viel Besinnen und Nachdenken, und das Gefühl der Pflicht kommt uns erst dann zum vollen Bewusstsein, wenn unserem Egoismus, als dem ältesten und stärksten unserer Instincte, besondere Opfer zugemuthet werden. In diesen Fällen nun erweist sich das Gebot: Erfülle unter allen Umständeu deine Pflicht!. oder: Handle stets nach deinem Pflichtgefühl! als die nächstliegende und natürlichste Formel und als solche von der grössten Bedeutung, aber auch als das, was sie ist, als ein Gebot des äusseren Zwanges. Sittlichen Werth werden wir Handlungen, die aus Pflichtgefühl, zumal im Kampfe mit entgegenstehenden Neigungen hervorgegangen sind, durchaus beilegen, aber auch den höchsten? Haben wir nicht gesehen, wie sich das Pflichtgefühl unter der Wirkung äusserer Sanctionen gebildet hat und letzten Endes also noch darunter stehen muss? Sollten wir nicht meinen, dass in unserm eigenen Herzen, in unserer innern Natur eine Quelle zu erschliessen sein müsse, aus der sittlich gute Thaten freiwillig entspringen? Ist die Gesellschaft, der Staat, ein Gott der Urheber des Gesetzes, so ist es fremden Ursprungs, ist heteronom für uns; käme es dagegen aus uns selbst, wäre es der Ausdruck unserer eignen Natur, sei es unseres Willens oder unserer Vernunft, so wäre es eben autonom, und wir handelten, es befolgend, nicht im Grunde gezwungen, sondern freiwillig. In diesem Sinne spricht man wohl in analoger Weise von einem innern oder rein moralischen Gesetze und seiner Sanction, die danach in dem Tadel oder Beifall der innern Stimme, einem Gefühle der Befriedigung oder der Unzufriedenheit mit sich selbst bestände. Man wird zugeben, dass diese Sanction ganz anderer Art ist, wie die übrigen, auch keine so handgreiflichen Mittel anwendet, überhaupt nur da wirksam sich erweisen kann, wo ein solch innerer moralischer Sinn schon in nennenswerthem Grade entwickelt ist. Gemeint wird das Gewissen.

Das Gewissen ist nun freilich ein sehr zusammengesetzer Begriff; es bezeichnet eine Zusammenfassung von Wissen, ist ein Collectivbegriff. Darunter fällt nun auch das Wissen davon, dass wir gegen die Gesellschaft Pflichten haben, die zu verletzen gefährlich und daher, obwohl zuweilen verlockend, im ganzen nicht rathsam ist. Dem ruhigen Gewissen, das sich keiner Verletzung der Pflichten bewusst ist, steht das böse Gewissen gegenüber, das Bewusstsein der Schuld. In soweit wird Gewissen geradezu für Pflichtgefühl gebraucht, und von jenem gilt dann, was von diesem; es erscheint als das Resultat einer langen Entwickelung und Culturarbeit; in ihm weiss der einzelne, was er der Sitte und dem Gesetze nach thun soll; die ganze Autorität der Eltern, Vorväter des Volkes, ja der Götter spricht aus dem Gewissen; alle sittlichen Urtheile, die wir von Jugend auf gehört haben, und die wir erst gelernt zu haben, uns nicht mehr erinnern, die uns daher angeboren scheinen, haben zur Bildung unseres Gewissens beigetragen. — Aber es steckt doch noch mehr im Gewissen, etwas, was den Intuitionisten wenigstens zum Theil Recht zu geben scheint, die da behaupten, dass wir in ihm eine feste Richtschnur für gut und böse hätten. Es muss ihm allerdings ein unmittelbares Werthurtheil über gewisse Handlungen beigelegt werden, das sich, ganz abgesehen von allen äusseren Folgen, welche diese Handlungen für uns haben können, bald als eine innere Zufriedenheit, bald als Unzufriedenheit kundgiebt. Und dieser innere Werthmesser unterzieht auch, sobald das Gewissen nur entwickelt und sozusagen selbstständig geworden ist, alle herrschenden Sitten und Gesetze, also alles, was als Pflicht gilt, seiner Kritik und beweisst eben dadurch, dass er nicht allein aus ihnen hervorgegangen sein kann. So wird er selber dazu beitragen sie zu verändern, umzubilden und nach der Seite wirklicher Moralität zu verfeinern. Die objective Moralität, die in den Sitten und Gesetzen, den Meinungen und Anschauungen

eines Volkes jedesmal verkörpert ist und dem neuen Individuum durch Erziehung, Lehre, Gewohnheit zum Bewusstsein gebracht und zum subjectiven Eigenthum gemacht wird, eben zu dem, was den grössten Theil seines Gewissens ausmacht, wird auch ihrerseits fortwährend von jenem anderen Theile des Gewissens der einzelnen Individuen, der nicht aus der Erfahrung stammt, sondern ursprünglich in ihm liegt, beeinflusst, fortgebildet und mehr und mehr in moralischem Sinne gereinigt. Es herrscht also im Leben und der Entwickelung des Sittlichen eine fortwährende Wechselwirkung zwischen äusserer, objectiver und innerer, subjectiver Sittlichkeit und eine beständige Verfeinerung beider; ohne jene müsste jedes Individuum, auch wenn es ein moralisches Genie wäre, von vorne anfangen, könnte mithin nichts Rechtes leisten; ohne diese müssten Sitten und Gesetze, nachdem sie einen gewissen zur Erhaltung der Gesellschaft durchaus nothwendigen Grad erreicht hätten, stehen bleiben und erstarren.

Um nun aber diesen autonomen Theil des Gewissens näher zu bestimmen, müssen wir vorher das eigentliche Wesen des Sittlichen genauer betrachten.

III.

Gut und schlecht. Der objective Maassstab und die subjective Triebfeder des Sittlichen. Vernunft-, Geschmacks- und Gefühlsmoral. Schuld und Verdienst. Egoismus und Altruismus. Der autonome Theil des Gewissens.

Thue Deine Pflicht! ist wie wir gesehen haben, eine bloss formale Vorschrift und besagt im Grunde nichts weiter, als: Thue, was Du thun sollst! Ueber den Inhalt sagt diese Formel nichts Näheres aus, sondern es wird dabei angenommen, dass das, was den Pflichten entspricht, gut, was ihnen zuwider läuft, schlecht oder böse sei. Nun drücken die Eigenschaftsworte gut und schlecht aber Werthurtheile aus; es sind Verhältnissbegriffe, bei denen also angegeben werden muss, wozu und für wen etwas gut oder schlecht ist, und dann drücken sie aus, dass das so Bezeichnete zu einem Zweck tauglich, angemessen, nützlich ist. Ein Instrument ist gut, wenn es seinen Zweck erfüllt, ein Stück Land, wenn es seinen Bebauern reichliche Früchte bringt, ein Gesetz, eine Einrichtung, wenn sie für die Gesammtheit segensreiche Wirkungen hat, u. s. f. Für den einzelnen mag bei dem allem gelegentlich einmal das Gegentheil eintreten; stellt er sich aber auf den Standpunkt des Ganzen, so wird er doch nicht umhin können, jene Dinge als gut zu bezeichnen. Auf Menschen angewandt, so ist ein guter Vater derjenige, der das Wohl seiner Kinder im Auge behält, ein guter Beamter, der allen seinen Obliegenheiten nachkommt, ein guter Freund, auf den seine Freunde bauen können, ein guter Bürger, der dem Gemeinwesen nach allen Seiten hin nützt. Sollte nun ein guter Mensch etwas anderes bezeichnen, als den, der in allen diesen Beziehungen sich als tüchtig bewährt und so der menschlichen Gesellschaft fördernde Dienste leistet? Um eine einzelne Handlung gut oder schlecht zu nennen, muss man freilich noch ein Weiteres wissen. Eine jede Handlung hat Folgen, aber sie hat auch Motive. Erweisen sich die Folgen als segensreich, so ist die Handlung zwar in diesem Falle nützlich, darf aber erst moralisch gut genannt werden, wenn es gewiss ist, dass auch ihre Motive gut waren, d. h. dass sie aus einer Gesinnung hervorgegangen ist, die solche Folgen auch wirklich beabsichtigt hat und so Gewähr bietet, dass sie eine Quelle ähnlicher Thaten sein wird. Und sonach wären Tugenden, wie auch das

Wort besagt, Tauglichkeiten des einzelnen, tüchtige Charactereigenschaften, auf welche die Gesammtheit zur Förderung ihres Wohles rechnen kann.

Diese ganze Betrachtungsweise, nach welcher die Worte gut und schlecht auch in ihrem moralischen Sinne nach den Folgen und Wirkungen zu bemessen wären, führt den Namen Utilitätsmoral oder Utilitarismus und ihr Princip neuerdings den Namen Wohlfahrtsprincip. Sie ist im Grunde so alt, wie die Ethik selbst, denn man kann sagen, dass die Alten fast durchweg ausgesprochene Utilitarier, und zwar individuelle Utilitarier gewesen sind. Die Gegner dieser Ansicht sind gegen sie nicht immer sehr redlich verfahren, denn sie haben ihr oft vorgeworfen, dass sie schliesslich auf eine Beschönigung der Selbstsucht hinausliefe. Dies ist nun freilich wenigstens für den socialen Utilitarismus eine ungerechte Beschuldigung, denn nach der Wohlfahrtsmoral soll ja der einzelne zunächst nicht sein eigenes Wohl, sondern das Wohl der Gesellschaft, der Gattung ins Auge fassen, das eigne nur in soweit, als er wird annehmen können, dass dies gleichzeitig im ganzen am besten mit dem der übrigen mitgefördert werden wird, was allerdings für manche Fälle recht zweifelhaft erscheinen muss. Berechtigter dagegen ist der Einwurf, dass das ganze Princip doch nur ein äusseres, objectives ist, das allein für sich, ohne die Ergänzung durch ein subjectives, nothwendig sehr unvollständig bleiben muss. Aber als äusserer, objectiver Werthmesser behält diese Betrachtungsart durchaus ihre Bedeutung, denn sie ist aus der Beobachtung unbezweifelbarer Thatsachen entsprungen und als solche unwiderleglich. Giebt es denn für die menschliche Gesellschaft einen höheren Werthmesser als die Rücksicht auf ihr Wohl, dies Wort allerdings, was seine Schwierigkeiten haben dürfte, im weitesten Sinne verstanden? Ist nicht auch die Moral wie der Sabbat um der Menschen willen da, nicht umgekehrt die Menschen der Moral wegen? Kann eine Einrichtung, ein Gesetz aus irgend einem anderen Grunde mehr lobenswerth, also werthvoller erscheinen, als wenn nachgewiesen wird, dass es für das Wohl des Ganzen am erspriesslichsten ist? Und nun gehe man alles durch, was je als Pflicht gegolten hat, und frage sich, ob eine Pflicht, deren Schädlichkeit für das Wohl der Menscheit klar ins Bewusstsein der Massen getreten war, dauernd ihre Werthschätzung zu behaupten vermocht oder nicht vielmehr alsdann aufgehört hat für eine Pflicht zu gelten? Dasselbe gilt von den Tugenden, die ja mit den Pflichten in der innigsten Verbindung stehen. Sind Pflichten die Forderungen des Gesammtwillens, so heissen Tugenden die Characterdispositionen und Anlagen, die solchen Pflichten freiwillig nachzukommen streben, also feste Gewähr für die Erfüllung der Pflichten liefern. Kann man eine einzige Tugend nennen, die für eine solche gegolten hätte, obwohl sie nicht das Wohl ihres Besitzers und das der Gemeinschaft, in der er lebte, sondern ihren Schaden herbeizuführen augenscheinlich die Tendenz gehabt hätte?

Also als äusserer Maassstab für jeden, sobald er an den geltenden Pflichten bewusste Kritik übt, ist das Wohlfahrtsprincip höchst nöthig, ja unentbehrlich. Aber es ist auch so kein fertiger, unbewusst und mechanisch zu gebrauchender Werthmesser, zumal er zwei bedenkliche Stellen hat, wie bereits angedeutet ist. Jedenfalls erfordert derselbe reife Erfahrung, Anwendung der reflectierenden Vernunft, ruhige, abwägende Ueberlegung, wie sie wohl der Gesammtheit, nicht aber im gleichen Masse dem einzelnen zu Gebot stehen. Und doch werthet auch der einzelne schnell und ohne Besinnen gute und schlechte Thaten, zunächst solche, die er selbst ausübt, oder deren Object er selbst ist, dann aber auch solche, die er nur als unbetheiligter Zuschauer mit ansieht, oder deren späten Bericht er hört, oder deren Darstellung er auf der Bühne mit beiwohnt[1]). Hier hat er

[1]) Dies Argument dafür, dass das honestum und alle Tugenden an sich zu erstreben seien, führt Cicero, von dem es Hume entlehnt hat, mehrfach an, so de fin. l. V,

unmöglich die Zeit, auf das Wohlthätige, das die Handlung ihrer Natur nach für den Handelnden selbst und die Gesammtheit etwa haben mag, zu reflectieren, sondern sein Werthurtheil ist ein ganz unmittelbares, dessen Gründe ihm so wenig bewusst sind, wie beim Beschauen eines Kunstwerks die Gründe, warum es ihm gefällt. Woher also diese Werthung? Man könnte zunächst meinen, dass sie eine anerzogene, erlernte, durch Suggestion eingeflösste sei, gerade wie das Pflichtgefühl. Denn die Worte gut und schlecht enthalten schon ein Lob und Tadel, und so hat er von Jugend auf gewisse Handlungen als Beifall, andere als Tadel heischend zu betrachten sich angewöhnt. Unzweifelhaft wirkt diese Gewöhnung mit, verstärkt den Eindruck und reisst auch den mit fort, der in seinem Innern keine Stimme eines autonomen Urtheils zu vernehmen vermag. Aber zur Deutung des so lebhaften, so ganz specifischen Gefühls aufrichtigen Beifalls oder Abscheus reicht die Erklärung aus der Gewöhnung und dem Einfluss fremden Urtheils nimmermehr aus. Diejenigen Utilitarier, die gleichzeitig Anhänger des Evolutionismus, d. h. der Lehre von einer Entwickelung durch Anpassung, Auslese und Vererbung sind, behaupten nun zwar dass die Urtheile über gut und schlecht, obwohl sie ursprünglich aus der Erfahrung hinsichtlich des bewirkten Nutzens stammten, in der generellen Entwickelung des Menschengeschlechts, also im Laufe ungezählter Generationen, sich allmählig zu Gefühlen verdichtet hätten und als solche fortvererbt würden, ganz analog gewissen ästhetischen Gefühlen, wonach das ursprünglich als nützlich und wohlthätig Beurtheilte uns gefiele, das Schädliche aber missfiele. Diese ganze Hypothese von der Verdichtung verstandesmässiger Urtheile zu vererbbaren Gefühlen begegnet einstweilen bei den Physiologen den ernstesten Bedenken; aber auch wenn man ihr eine gewisse Wahrheit zuerkennen wollte, so würde doch auch sie nur theilweise genügen, die ursprüngliche Energie des unmittelbaren moralischen Werthurtheils zu erklären.

Aber in welchem Vermögen der menschlichen Natur ist dieses zu suchen? Je nach der Antwort auf diese Frage spricht man von einer Vernunft-, einer Geschmacks- oder einer Gefühlsmoral.

So lange man glaubte den Willen des Menschen aus der Vernunft erklären zu können und annahm, der Mensch erstrebe und wolle das, was an sich vernünftig sei, musste man auch geneigt sein, jenes moralische Werthurtheil oder, was auf dasselbe hinauskommt, das subjective Moralprincip in der Vernunft zu suchen. So thaten die Stoiker, so Spinoza, so im ganzen noch Kant, bei dem die praktische Vernunft die Quelle der Moral ist. Aber des Menschen Wille nimmt wohl die Vernunft in seinen Dienst, aber nur, um das, was er an sich erstrebt, auf dem kürzesten oder leichtesten Wege und am vollkommensten zu erreichen, wird aber in dem, was er erstrebt, nicht eigentlich durch die Vernunft bestimmt, sondern nur in dem, wie er es erstrebt. Der Wille stammt aus dem Character und besteht aus Trieben, die dem Selbstbewusstsein nur als Gefühle zum Bewusstsein kommen. Die Vernunft kann überall nur einen gegebenen und vorgefundenen Stoff ordnen, aber eigentlich nichts Neues hervorbringen; sie ist in soweit ein passives, nicht wie der Wille ein actives Vermögen. Wie wichtig sie sich auch im Dienste des Sittlichen erweist, die Quelle oder die Triebfeder desselben kann sie nicht sein. Auch

---

c. XXIII, wo es unter anderem heisst: Quid loquor de nobis, qui ad laudem et ad decus nati, suscepti, instituti sumus? Qui clamores vulgi atque imperitorum excitantur in theatris, cum illa dicuntur: Ego sum Orestes etc. — Nemo est igitur, quin hauc affectionem animi probet atque laudet, qua non modo utilitas nulla quaeritur, sed contra utilitatem etiam conservatur fides.

wer dem Menschen einen ursprünglichen Vernunfttrieb beilegen wollte, d. h. einen Trieb das Vernünftige, weil es vernünftig ist, zu thun, etwa wie wir die Ordnung der Unordnung vorziehen, muss doch zugeben, dass dieser Trieb offenbar ein sehr schwacher ist und für sich allein, ohne anderweitige Unterstützung, gegen die Kraft der anderen Triebe gar nicht aufzukommen vermag. Also müssen wir jene Triebfeder in den Gefühlen suchen.

Nun liefern freilich auch die ästhetischen Gefühle Werthurtheile. Eine Sache als schön oder hässlich empfinden, heisst ihr wenigstens nach einer Seite hin Werth beilegen. Es lag also durchaus nahe, die moralische Billigung und Missbilligung als eine besondere Unterart der ästhetischen Empfindung aufzufassen und das Gute aus dem Schönen erklären zu wollen. Schon Plato im Philebus hat es versucht. In der That scheint auch eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem ästhetischen und dem moralischen Urtheil zu bestehen, und einige in der Moral sonst übliche Begriffe, wie z. B. der der Vollkommenheit oder der der moralischen Würde lassen sich leichter als ästhetische Begriffe definieren, denn als moralische. Jedenfalls wird man nicht leugnen können, dass der ästhetische Sinn in der Entwickelung des Sittlichen eine nicht unwichtige Rolle spielt und ihr eine gute Stütze gewährt[1]). Aber wie hoch wir auch das Schöne schätzen mögen, wir räumen doch unbedenklich dem Guten den Vorrang ein, es ist uns ein Höheres. Die ästhetischen Gefühle sind zu blass und schwach, haben zu wenig impulsive Kraft, als dass sie die so unvergleichlich stärkeren moralischen Empfindungen mit ihrer Begeisterung und Indignation erklären könnten. Was aus diesen spricht, setzt viel lebhafter unseren Willen in Bewegung, muss aus dessen innerstem Kern hervorgehen und stützt sich offenbar auf die allerursprünglichsten Instincte.

Der ursprünglichste Trieb jedes lebenden Wesens ist der Selbsterhaltungstrieb, wie er der nothwendigste ist, so nothwendig, dass es schwer hält, den Evolutionisten zu glauben, dass es ein erworbener Trieb sei; vielmehr scheint es unmöglich, dass auch nur ein einziges Wesen je hätte bestehen können ohne ihn. Er thut sich dem Bewusstsein kund als Selbstgefühl und schwindet wohl nie ganz aus demselben, sondern bildet für alle andern Gefühle ich möchte sagen den Resonanzboden, um sie bald zu verstärken, bald zu schwächen, immer aber sie zu beeinflussen. Durch nichts gezähmt, wird er zum rücksichtslosen Egoismus, und ist dies Wort für ihn nur eine andere Bezeichnung. Mit wie viel Recht nun dieser auch als die eigentliche antimoralische Triebfeder in Bezug auf alle socialen Tugenden betrachtet werden darf, so ist er doch für die Bildung des Sittlichen von der grössten Bedeutung; denn aus ihm zunächst, daran kann kaum ein Zweifel sein, entspringt jene lebhaft gefärbte emotionale Werthung, deren Wurzel wir suchen, aus ihm das Gefühl der Indignation über erlittenes Unrecht, die Billigung und Freude über eine hülfreiche That, aus ihm somit die Setzung von Schuld und Verdienst. Am unmittelbarsten nämlich empfinden wir beides, sobald wir selbst das Object der Verletzung oder des Beistandes sind, indem sich alsdann das Gefühl der Rache oder der Dankbarkeit unserer bemächtigt, die beide den lebhaften Wunsch der Vergeltung erregen, um dadurch die

---

[1]) Es ist bekannt, wie Schiller diesem Gedanken gerne nachging, z. B. in den Künstlern:

„Ihr holdes Bild hiess uns die Tugend lieben,
Ein zarter Sinn hat vor dem Laster sich gesträubt,
Eh' noch ein Solon das Gesetz geschrieben,
Das matte Blüthen langsam treibt."

Depression des Selbstgefühls los zu werden. Und dasselbe, wenn auch in schwächerem Grade, geschieht nun auch, wenn wir als unpartheiischer Zuschauer solche Thaten mit ansehen, denn alsdann versetzen wir uns, freilich nun schon mit Hülfe der Sympathie, ganz unwillkürlich an die Stelle des leidenden Theiles, und nur, wenn wir selbst die Thäter sind, verhindern das die uns augenblicklich beherrschenden Affecte, und erst nach dem Schwinden dieser, bei der Reflexion über unsere That, pflegt sich alsdann ein Gefühl der Schuld oder des Verdienstes einzustellen. Erst nach der vollbrachten That erhebt sich die Stimme des strafenden oder lobenden Gewissens!

Wie roh nun auch diese ursprüngliche Dankbarkeit und besondes das Rachegefühl (wir haben es schon als ressentiment bei der Strafe kennen gelernt) auch sein mögen, so bilden sie doch das eigentliche Gerüst für die vergeltende Gerechtigkeit. Beide sittlich zu reinigen und zu verfeinern, indem es die eine vertieft, das andere verringert, beide veredelt, ist Sache des socialen oder altruistischen Triebes, der Sympathie oder des Mitgefühls.

Dient der Selbsterhaltungstrieb dem Individuum, so steht der sociale Trieb, kaum weniger ursprünglich, so scheint es, als jener, im Dienste der Gattung und legt dem Individuum oft zu Gunsten der Gattung bedeutende Opfer auf. Das bekannteste und am meisten in die Augen springende Beispiel ist die aufopfernde Liebe der Mutter für ihr der Pflege und des Schutzes bedürftiges Kind, und ist daher diese noch ganz instinctive Mutterliebe geradezu das Symbol für diesen antiegoistischen Trieb geworden. Und doch, wie nahe verwandt erscheinen hier noch Selbstsucht und Hingabe! Ebenfalls von bewunderungswürdiger Stärke zeigt sich der sociale Trieb in den Thierstaaten, im Bienenstock, im Ameisenstaate, wo die einzelnen Individuen zur Vertheidigung des Ganzen nicht zaudern den Tod zu erleiden. An diese bekannten und feststehenden Erscheinungen muss man sich erinnern, wenn man verstehen will, wie auch der Mensch sich für seine Familie, Genossen, den Staat oder eine humane Idee aufzuopfern fähig ist, eine Thatsache, die aus dem blossen Utilitätsprincip nimmermehr genügend erklärt werden kann. Ganz ohnmächtig steht diesem Problem der ethische Skepticismus, die alte, besonders im vorigen Jahrhundert herrschende Annahme gegenüber, die einzige menschliche Triebfeder sei der Egoismus, aus dem schliesslich jede That zu erklären sein müsste. Ohne Interesse könne kein Mensch handeln, also seien alle Handlungen interessierte, d. h. egoistische[1]). Aber hier liegt der Trugschluss in dem Doppelsinn des Wortes Interesse. Eine bewusste Vorstellung kann freilich den Willen nur dadurch bestimmen, also motivieren, dass sie sich zu einem Gefühlswerth umsetzt, den Willen also interessiert, aber dieses Gefühl braucht deshalb noch nicht ein egoistisches zu sein. Gerade darin liegt der ethische Unterschied der Charactere, dass die einen vorwiegend egoistischen, die anderen altruistischen Motiven zugänglich sind; den einen interessiert nur sein eigenes Wohl oder Wehe, den anderen ebenso das seines Nächsten.

Einen solchen altruistischen Trieb in der Menschennatur leugnen heisst allerdings die Möglichkeit aller Moral leugnen, aber es heisst auch eine unbestreitbare Thatsache des Bewusstseins leugnen. Vielmehr beruht nun das, was man recht unbestimmt den moralischen Sinn oder das moralische Gefühl genannt hat, und was wir eben näher untersuchen

---

[1]) Recht klar und anschaulich ist diese Annahme im 1. Buch de finibus durchgeführt, die selbst einen Friedrich den Grossen bestechen konnte. Bei der Lectüre sollte also kein Lehrer versäumen das nöthige Gegengift darzureichen, zumal falls er nicht auch das 2. oder 5. Buch lesen kann.

wollten, das von dem die Beurtheilung und Werthung fremder und eigner Handlungen und der Antrieb zu solchen werthvollen Handlungen ausginge, ausser auf dem dem Selbstgefühl entstammenden Vergeltungstriebe im allgemeinen auf dieser angeborenen Sympathie mit den Freunden und Leideu unserer Mitmenschen und Mitgeschöpfe, welche Sympathie sich, wenn besonders durch anschaulichen Vorgang erregt, zu dem oft recht starken Affect des Mitleids und dem meist schwächeren der Mitfreude steigert. Beide Affecte haben unstreitig von jeher in der Menschen Brust gewirkt, zu guten Thaten antreibend, von bösen zurückhaltend, aber der Kreis, auf den sie sich erstreckten, hat sich erst sehr langsam erweitert, von der eignen Familie bis zu dem Gedanken einer allgemeinen Humanität. Dem entsprechend wuchs auch sehr langsam die Achtung und der Werth, der diesen Gefühlen von der öffentlichen Meinung beigelegt wurde. Homer erzählt so manchen Zug wirklicher Menschenliebe und oft braucht er die Wendung: „er erbarmte sich"; aber vor dem Glanz der kriegerischen Thätigkeit seiner Helden tritt doch diese ganze Seite moralischer Schätzung zurück. In der wissenschaftlichen Ethik der Alten nimmt dann die Gerechtigkeit, die Gesinnung, die niemand ihrerseits verletzen will, aber doch gleich mit gleich vergilt, den ersten Platz ein, und erst das Christenthum betont nachdrücklich die positive Seite und macht zum Princip des Handelns die Nächstenliebe, die als ein andauerndes, vertieftes und gereinigtes Mitleid, oder wenn man lieber will, Mitgefühl definiert werden kann. Und wonach bestimmen wir heute den moralischen Werth einer Handlung anders, als nach dem Grade der Selbstlosigkeit der Gesinnung, aus der sie hervorgegangen ist? Entdecken wir in ihr egoistische Motive, so entschwindet damit in unsern Augen ihr Werth ganz oder doch theilweise. Thaten aus egoistischen Motiven tadeln wir an sich nicht, sondern setzen sie als das Natürliche voraus; sie werden sittlich tadelnswerth erst, wenn sie das eigene Wohl auf Kosten des Wohls anderer erstreben. Thaten aber, die in dem Mitgefühl für andere ihr Hauptmotiv haben, halten wir für sittlich lobenswerth und um so mehr, je grössere Opfer dadurch dem Egoismus aufgelegt werden. Dass wir wirklich alle so urtheilen, dürfte unbestreitbar sein. Um so auffallender ist es, dass der Streit um die Quelle der Moral oder auch nur der socialen Tugenden noch immer zu keiner rechten Einigung geführt hat, und dass von Philosophen alter und neuer Schulen ganz besonders das Mitleid entschieden abgelehnt und die sogenannte Moral des guten Herzens wohl geradezu lächerlich gemacht worden ist. Seneca, Spinoza, Kant sprechen vom Mitleid fast wie von etwas sittlich Bedenklichem, das man vielmehr bekämpfen, als sich ihm hingeben sollte. Diese befremdende Erscheinung erklärt sich aber, wenn man bedenkt, dass eben diese Philosophen die Moral durchaus auf die Vernunft gründen wollten und somit im Mitleid nur den störenden Affect sahen. Nun ist es die Aufgabe der Vernunft die Affecte zu bekämpfen und im Zaum zu halten, damit sie nicht zu unvernünftigen und dadurch leicht unsittlichen Handlungen verleiten. Sie haben aber dabei übersehen, dass aus blosser Vernunft nie auch nur die geringste That hervorgehen kann, sondern dass zum Handeln jedesmal der Wille mehr oder weniger erregt werden, also in Affect, er sei auch noch so schwach, gerathen muss. Ja, bedarf es zu bedeutenden und grossen Thaten, zu Thaten der Aufopferung etwa, nicht sogar des Enthausiasmus, der doch wohl ein sehr starker und anhaltender Affect ist? Dennoch liegt ja etwas Wahres in jenem Tadel des Mitleids, das wir nicht übersehen wollen. Als Affect durch eine anschauliche Vorstellung hervorgerufen, ist er erstens geeignet andere nicht anschauliche Vorstellungen aus dem Bewusstsein zu verdrängen und so zu unüberlegten Thaten zu führen, und sodann bleibt er zweitens eine unzuverlässige, von Ort und Zeit abhängige Triebfeder, die versagen kann, sobald die anschauliche Veranlassung fortfällt. Kinder und Wilde schlagen von einem Extrem in das andere, zeigen sich bald je nach der Gelegenheit voller Mitgefühl bald als

die craasesten Egoisten. Hier zeigt es sich nun, welche grosse Rolle die Vernunft in der bewussten Sittlichkeit zu erfüllen hat, indem wir allein durch ihre Hülfe in den Stand gesetzt werden, das, was wir eigentlich wollen, und was unserm Character im ganzen genehm ist, in feste Maximen zu fassen, denen wir ein für allemal zu folgen suchen, wissend, dass wir, nach ihnen handelnd, nicht mit uns selbst in Widerspruch gerathen können. Die Bildung von Maximen und ihre consequente Durchführung, zu der dann freilich noch Energie des Willens nöthig ist, ist das Verdienst der Vernunft; nach welcher Seite aber die Maximen sich richten werden, ob nach der Seite des eignen oder der des fremden Vortheils, das hängt vom Character ab, von dem angeborenen Mitgefühl, das, um activ zu werden, sich allemal zu den Affecten des Mitleids oder der Mitfreude steigern muss. Dies also sind die treibenden Kräfte, wie der erhitzte Wasserdampf in einer kunstreichen Maschine. Sind bei einer solchen nun die einzelnen Theile sonst mangelhaft und unverständig construiert, so hilft freilich auch der stärkste Dampf nicht viel, aber ohne diesen bleibt doch sicherlich auch die best construierte Maschine ein unbewegliches und unbrauchbares Stück Eisen. — Ferner hat man dem Mitleiden vorgeworfen, dass es mit allen sieben Todsünden zusammen bestehen kann. Das wird man zugeben dürfen, obgleich es etwas übertrieben ist. Besonders gut verträgt sich das Mitleid mit Leichtsinn, Zorn, naiver Genusssucht, wie es bei Kindern und Wilden, ja an Thieren, also an Unvernünftigen im weitesten Sinne des Worts beobachtet werden kann. Was aber hier fehlt, ist eben die Regelung durch Vernunft. Wer aber das Mitgefühl die Triebfeder der Sittlichkeit nennt, der meint doch nicht damit, dass der blosse rohe Trieb nun schon die Sittlichkeit selbst sei. Das Menschenherz ist eben ein Gemisch von sehr verschiedenen, sich vielfach widersprechenden Trieben, die doch miteinander die wunderbarsten Verbindungen eingehen können, was wohl eine Analyse erschwert, aber doch nicht von ihr abschrecken darf. Wenn ich sage, das in den Kellern einer Bank niedergelegte Gold sei das Fundament für den Werth und die Sicherheit ihres Notenumlaufs, was beweisst dagegen der Einwand, dass dieses Gold nicht geprägt und auch nicht rein von allerlei werthlosen Beimischungen sei? Man reinige also das Mitleid und präge es zu festen Maximen um, aber man hüte sich seinen Credit zu erschüttern, denn mit ihm steht und fällt das selbstständige, in der Natur des Menschen liegende, Fundament der Moral.

In diesem angeborenen und entwickelungsfähigen sympathischen Triebe haben wir nun auch das autonome Element gefunden, das wir eben im Gewissen noch suchten. Es verschmilzt mit dem anerzogenen und unter starken Sanctionen stehenden Pflichtgefühl zu einem Gesammtgefühle, das eben nach Anlage und Erziehung so verschieden sich gestalten kann. Aber wir begreifen nun, wie das Gewissen sich gelegentlich gegen eine Pflicht auflehnen und mit sich selbst in Streit gerathen kann, wie es bei einem Conflict der Pflichten untereinander selbst die entscheidende Stimme fordern darf, und wie es in der einzelnen und in der Gesammtheit die Tendenz haben muss, die Pflichten mehr und mehr zu humanisieren. So wird auch die Vorschrift: „Folge Deinem Gewissen nach reiflicher Prüfung“ sicherlich eine vollständigere und bessere Formel abgeben, als jene: „Thue Deine Pflicht“. Denn das Gewissen sagt uns nun nicht nur, was unsere Pflicht nach der Ansicht der anderen ist, sondern es treibt uns an, solches als unsern eignen Willen zu empfinden und gern zu thun: Die Pflicht verliert ihre Schwere und wird zur freiwilligen Tugend[1].

---

[1]) Des Gesetzes strenge Fessel bindet — Nur den Sclavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet — Auch des Gottes Majestät.

IV.

Ableitung und Eintheilung der Tugenden, respective Pflichten. Die Askese. Das Radical-Böse.

Bewusste Sittlichkeit besteht ihrem Wesen nach, so haben wir gesehen, in aus selbstlosem Character mit Hülfe der Vernunft hervorgegangenen, d. h. in Begriffe gefassten und mit Energie des Willens festgehaltenen und consequent durchgeführten Grundsätzen. Den Inhalt dieser Grundsätze näher entwickeln und eintheilen heisst die einzelnen Tugenden ableiten und eintheilen.

Die Eintheilung der Alten ist bekannt. Plato stellte zuerst vier Cardinaltugenden auf, die Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung, und diese Eintheilung blieb im wesentlichen durch das ganze Alterthum in Ansehen und Gebrauch. Obwohl sie durch Induction gefunden scheint und kein fundamentum divisionis zeigt, hat sie einen hohen Werth, aber sie ist nicht sowohl eine Eintheilung der Tugenden, als vielmehr eine richtige Aufzählung der zur Constituierung bewusster Sittlichkeit nothwendigen Elemente und stimmt daher ganz wohl mit unserer obigen Definition des Sittlichen überein. Richtig geordnet, bezeichnen Weisheit und Selbstbeherrschung den Antheil der Vernunft, Gerechtigkeit und Tapferkeit den des Wollens. Versteht man unter Weisheit die Verbindung höchster Vernunft mit dem reinsten Willen, die Anwendung der besten Mittel zu den besten Zwecken, so wäre sie freilich schon die Tugend selbst, und die drei andern Tugenden müssten als ihre Subdivision betrachtet werden. Sie wird aber in der Regel nur als die höhere Intelligenz des Menschen aufgefasst, bezeichnet also seine intellectuelle Tauglichkeit[1], das, was ihn typisch von den Thieren unterscheidet und ihm einen höheren ästhetischen Werth verleiht; weshalb auch nur sie und nicht andere, etwa körperliche Vortrefflichkeiten als Tugenden angenommen sind. Ihr untergeordnet sollte eigentlich die Selbstbeherrschung[2] werden, als worin diese höhere Intelligenz sich besonders bewährt, wie wir denn auch beide unter der Bezeichnung Vernunft zusammengefasst haben.

Von den beiden Tugenden des Characters ist die der Tapferkeit von Plato wohl zunächst deshalb aufgenommen worden, weil er diese alte Nationaltugend nicht gut weglassen konnte; sie ist, wie die lateinische virtus die Tauglichkeit des Mannes par excellence. Aber sie ist doch eine Sache des Temperaments. Daher wird sie schon von den Alten mehr und mehr in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt und dann allmälig in eine hochherzige, die irdischen Dinge verachtende Gesinnung verwandelt[3]. Eine solche ist ja allerdings sehr geeignet aller Moral die vorzüglichste Stütze zu geben, verlässt doch aber

---

[1]) Cicero de off. I, 6 heisst es von der sapientia: Ex quotnor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam.

[2]) Bei Cicero freilich, der hierin wohl seiner Quelle, dem Panaetius folgt, wird die moderatio ganz als das ästhetische Gefühl für das Schickliche aufgefasst, z. B. I, 4: Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid deceat, in factis dictisque qui modus.

[3]) l. l. I, 19 angeblich nach Plato: . . . . animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat quam fortitudinis. Und kurz vorher: Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate. Und § 61 heisst sie unter den vier Tugenden dasjenige genus, quod animo magno elatoque humanasque res despiciente factum sit.

schon den Rahmen einer humanen Ethik, da sie ihrerseits wieder eine Metaphysik oder Religion als Stütze bedarf. Sie würde in unserer obigen Definition der Sittlichkeit der Energie des Willens entsprechen, ohne welche eine consequente Durchführung sittlicher Grundsätze nicht möglich ist[1].

So bleibt denn als der eigentliche Grundstock wenigstens der socialen Tugenden die Gerechtigkeit übrig, welcher die alten die Freigiebigkeit und das Wohlwollen als zu ihr gehörig beizufügen pflegen, und die sie schon mehr oder weniger deutlich als das erkannten, was sie ist, nämlich als die eigentliche Haupt- und Cardinaltugend[2].

Die Gerechtigkeit verbietet Unrecht zu thun, d. h. den Nächsten selbst zu verletzen oder zu dulden, dass er verletzt werde, und findet ihre Ergänzung an der Nächstenliebe oder der Barmherzigkeit, die jeden nach besten Kräften zu unterstützen trachtet. Dieser oberste Grundsatz aller Moral: niemanden zu verletzen, sondern jeden nach Kräften zu unterstützen, geht eben offenbar unmittelbar aus einer selbstlosen und dem Mitgefühl zugänglichen Gesinnung hervor, ja ist recht eigentlich ihr Ausdruck. Sobald diese bei ihrer practischen Bethätigung aber mit sich selbst in Conflict gerathen sollte, wird sie die allgemeine Wohlfahrt als den ihr entsprechendsten objectiven Maassstab anzuwenden nicht umhin können. Daher macht es auch keinen wesentlichen Unterschied, ob man nun die speciellen socialen Tugenden vermittelst des Mitgefühls oder in Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt aus jenem obersten Grundsatze ableiten will.

Also die Gerechtigkeit vertritt den negativen Theil der angeführten Maxime[3]; sie ist daher im einzelnen leichter zu bestimmen und lässt sich auch, sobald eine staatliche Macht vorhanden ist, durch Verbote mehr oder weniger erzwingen. Alsdann giebt es ein positives oder juridisches Recht und Unrecht, das nach Zeit und Ort ja in den einzelnen Bestimmungen sehr verschieden ausfallen wird; aber das Wesen beider ist, obwohl die Namen aus der juridischen Sprache stammen, offenbar älter, als der Staat und bildet das, was man das Naturrecht genannt hat, die eigentliche Quelle allen juridischen Rechtes. Und zwar ist der Begriff des Unrechts der frühere und eigentlich positive Begriff (sein Merkmal ist die unprovocierte Schädigung eines anderen), der Begriff des Rechts der spätere und negative (er hat nur das negative Merkmal, dass er nicht Unrecht ist). Als Unrecht empfindet jeder zunächst die Schädigung oder Verletzung seiner Person, also zunächst an seinem Körper, sei es durch Schlag, Verwundung, Verstümmelung oder gar Tödtung, was dagegen aufhört, Unrecht zu sein und erlaubt wird, falls es in der Nothwehr, zur eigenen Vertheidigung geschieht, denn das kann weder das Mitgefühl noch die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt verbieten. Sodann von der Ehre, die durch Beleidigung aller Art, Verleumdung, Verführung zu ehrenrührigen Handlungen untergraben und vernichtet wird zu sehr fühlbarem Schaden und Leid des davon Betroffenen. Ferner an dem Ertrag seiner Körperkräfte, also an den Früchten seiner Arbeit, die ihm ganz oder theilweise entzogen werden durch Sclaverei, Freiheitsberaubung und jeden Angriff auf das Eigenthum. Denn die ethische Begründung des Eigenthumsrechts stützt sich zunächst durchaus auf die auf Hervorbringung oder Verbesserung des Besitzes

[1]) Damit ist zu vergleichen l. l. § 67, wo von der ganzen Aufgabe der fortitudo gesagt wird, dass sie robusti animi est magnaeque constantiae.

[2]) l. l. justitia, in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic conjuncta beneficentia, quam eandem benignitatem vel liberalitatem appellari licet.

[3]) l. l. § 20: Justitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat nisi lacessitus injuria.

verwendete Arbeit, die mit der Entziehung des Objects mitverloren ginge, während die Präoccupationstheorie, wonach bereits das blosse Finden und mühelose Inbesitznehmen einer Sache ein natürliches Anrecht auf dieselbe begründen soll, ethisch ganz unhaltbar erscheint[1]. Da nun von allem vorhandenen Eigenthum jedenfalls ein bedeutender Theil mehr durch Zufall und glückliche, oft auch schlaue Benutzung der Umstände, als durch wirkliche Arbeit, die des Namens werth wäre, erworben ist, und auch bei den ererbten Vermögen die eigentlichen Quellen, je weiter sie zurückliegen, um so schwerer zu bestimmen sind, so muss hier in den meisten Fällen die rein ethische Begründung aus dem Mitgefühl der Begehrlichkeit und dem scharf empfundenen Mangel gegenüber als allzu schwach erscheinen. Dennach ist die Redlichkeit keineswegs nur eine künstliche Tugend, wie der sonst so scharfsichtige Hume die ganze Gerechtigkeit nennt, wobei er doch nur die Gerechtigkeit hinsichtlich des Eigenthums, also die Redlichkeit im Auge gehabt haben kann. Aber hier wird die Vernunft allerdings ganz besonders erforderlich sein, um der Maxime, unter allen Umständen fremdes Gut nicht anzugreifen, strenge Allgemeingiltigkeit zu geben, indem sie uns begreifen lässt, dass jede, auch die kleinste Verletzung die ganze Maxime ins Wanken zu bringen und dadurch unabsehbare Verwirrung und Schädigung der ganzen menschlichen Gesellschaft, soweit sie einmal auf der festen Achtung vor fremdem Eigenthum beruht, herbeizuführen geeignet ist. Deshalb hat aber auch gerade hier die menschliche Gesellschaft sehr feste Schranken durch positive Gesetzgebung zu schaffen sich bemüht, und auch die gesammte öffentliche Meinung in richtiger Empfindung des tua res agitur brandmarkt durch ihre Sanction jeden Angriff gegen das Eigenthum. Sobald freilich Besitzzustände aus irgend welchen Gründen der allgemeinen Wohlfahrt verderblich zu werden drohen, so ist das rein moralische Recht, auf das sie sich berufen können, allerdings meist zu schwach, um sie dauernd zu stützen und unverändert zu erhalten. —

Jedes Unrecht kann wie durch Gewalt so auch durch List ausgeführt werden, also durch Lüge im weitesten Sinne des Worts. Da List und Lüge meist ein Zeichen der Feigheit oder Schwäche sind, so trifft sie ausser dem moralischen Tadel noch ein ästhetischer Makel[2]. Bei der Lüge zeigt es sich besonders, wie sehr wir bei der moralischen Beurtheilung einer That sowohl die Gesinnung, aus der sie entsprungen ist, als auch ihre Folgen berücksichtigen. Welch ein Unterschied in der Beurtheilung des feierlichen, bewussten Meineids, bei dem noch ein transcendentes Moment hinzukommt, der Lüge aus Bosheit, aus Eigennutz, aus Furcht vor Strafe, aus Scham, und wieder der Lügen ohne eigentlichen dolus, aus Leichtsinn, Prahlerei, Phantasie! Letztere trifft der Vorwurf der Fahrlässigkeit, weil sie anderen einen, wenn auch nicht beabsichtigten Schaden zufügen können; sie gleichen leichtfertig hingeworfenen Glasscherben oder unbedeckten Gruben. Wenn einige rigorose Moralphilosophen alle Lügen einfach über einen Kamm haben scheeren wollen, so haben sie damit weder der Wahrheit noch der Moral einen Dienst erwiesen. Lügen um des Scherzes willen oder Lügen aus Höflichkeit nimmt jeder als

[1]) De off. I, § 21: Sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt, aut victoria, ut qui bello potiti sunt, aut lege, pactione, condicione, sorte. Dass die Hauptsache, der Erwerb durch Arbeit ganz fortgelassen ist, ist für den römischen Aristokraten recht bezeichnend.

[2]) l. l. § 41: Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat injuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna majore.

das, was sie sind, und endlich giebt es bekanntlich Lügen aus Edelmuth und solche aus Pflicht. Wie es erlaubt ist, Unrecht in der Nothwehr mit Gewalt abzuwehren, so auch in der Nothlüge durch eine falsche Angabe, und man wird den Begriff der Nothlüge auch auf die Fälle ausdehnen dürfen, wo man zudringlichen dolosen Fragen nicht anders ohne Gefahr ausweichen kann. — Freimüthige Offenheit und peinliche Wahrheitsliebe bleiben freilich schöne Tugenden; wie oft jene auch als Grobheit ausgelegt werden und anstossen mag, und wie pedentisch diese oft in der Unterhaltung bei Angabe von Nebenumständen herauskommt, so sind sie doch ein sicheres Zeichen von gerechtem Sinn. Dass Pädagogen also eine unter allen Umständen peinliche Wahrheitsliebe einschärfen, ist ganz in der Ordnung. Sie werden dabei, wenigstens gegenüber der männlichen Jugend, vielleicht am besten ihren Zweck erreichen, wenn sie die Lüge unter dem ästhetischen Gesichtspunkte betrachten und als unmännliche Schwäche und Feigheit darstellen.

Die Treulosigkeit ist der Lüge ganz nahe verwandt. Wer durch einen Vertrag sich Vortheile sichert als Entgelt für gewisse Gegenleistungen, zu denen er sich verpflichtet, und nun, nachdem er jene erhalten hat, diese versagt, der hat den andern Theil lügnerischerweise geschädigt. Solches will die Treue nicht, sondern sie hält ihr Versprechen, auch wo es ihr ein unverhätnissmässiges Opfer kostet[1].

Der Verrath endlich verdankt den lebhaften Unwillen, mit dem das moralische Gefühl gegen ihn reagiert, dem Umstande, dass er eigentlich ein doppeltes, also gehäuftes Unrecht darstellt. Der Treulose versagt nur den Schutz oder die Hülfe, die er versprochen, und auf welche der andere rechnete; er wird, wenn er nun seinerseits noch sogar als Angreifer und positiver Schädiger auftritt, zum Verräther. —

Dass die Treue das fundamentum justitiae genannt werden darf, das hat darin seine Berechtigung, weil auf ihr die rein moralische Achtung beruht vor allem, was Gesetz und positives Recht ist, also eben die Gerechtigkeit im engeren Wortsinne, die Legalität oder Rechtlichkeit. Entstanden ist zwar der Staat so wenig durch Vertrag, wie etwa die Sprache durch Convention; aber wenn er einmal da ist, so geniesst der einzelne seinen Schutz unter der stillschweigenden Voraussetzung des Gehorsams und der Achtung vor seinen Gesetzen als Gegenleistung. Die moralische Gerechtigkeit fordert also durch das Mittelglied der Treue auch da legal oder rechtlich zu handeln, wo die Bestimmungen des positiven Rechts nicht mit denen des moralischen Rechts sich zu decken scheinen, und zwar aus wirklicher Achtung vor der Legalität, nicht nur aus Rücksicht auf die angedrohte Strafe für das Zuwiderhandeln. Denn das moralische oder natürliche Recht und das positive Recht sind wie zwei Kreise, die sich immer nur annähernd decken, In Rücksicht auf diese Incongruenz scheint mir die Sprache das Wort Billigkeit (lat. aequitas) erfunden zu haben; denn ich sehe nicht, worin dieser Begriff sich wesentlich von dem der natürlichen oder rein moralischen Gerechtigkeit unterscheiden soll, als insoweit er in bewusstem Gegensatz zu dem Begriff des positiven Rechts gebraucht wird. So sagt man: „es ist zwar billig, aber nicht recht", „es ist recht, aber nicht billig", oder: „es ist recht und billig"! Die Tugend der Billigkeit würde also darin bestehen, dass man Forderungen. die das positive Recht oder der Buchstabe des Gesetzes zu erheben erlaubt, da, wo sie gegen das natürliche Recht verstossen, freiwillig aufzugeben bereit ist. Eine eigentliche Pflicht im engeren Sinne des Worts freilich kann die Billigkeit nicht genannt werden.

---

[1]) l. l. 23: Fundamentum autem est justitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas.
Horaz: Justitae soror, incorrupta Fides nudaque Veritas.

In der Incongruenz zwischen Billigkeit und Recht liegt eine Hauptquelle sittlicher Conflicte. Diese immer mehr zu beseitigen durch Fortbildung des Rechts sollte eine Hauptaufgabe aller Regierungen sein in ihrem eigensten Interesse. —

Auch Dankbarkeit und Pietät haben mit der Treue eine gewisse Verwandtschaft. Da die Dankbarkeit, wie wir oben sahen, in ihrer rohesten Form schon aus dem Selbstgefühl entspringt, so ist Undankbarkeit, wo sie durch nichts entschuldigt wird, sogar ein unnatürliches Laster. Dennach darf die Dankbarkeit nicht eine eigentliche Pflicht genannt werden, da ein Geschenk als solches keine Gegenleistung auferlegt. Eine solche nun doch, auch wo es unbequem ist, anerkennen, zeugt von billiger Gesinnung. Den aber gar zu verletzen, dem man Dank schuldet, wird dem billig Denkenden wie eine Art Verrath erscheinen. Pietät aber lässt sich als Dankbarkeit verbunden mit moralischer Achtung definieren. —

Also selbst kein Unrecht thun, d. h. niemand verletzen, ist die eine Seite der Gerechtigkeit; die andere aber besteht darin zu verhindern, dass von anderen Unrecht gethan wird.[1] Dazu gehört nun freilich Muth und Energie, und oft ist es bequemer Unrecht selbst zu ertragen, als es abzuwehren, geschweige denn es von anderen abzuwehren. Diese Abwehr ist das, was man den Kampf ums Recht genannt hat, und gewiss würde es in der Welt besser aussehen, wenn ein jeder sich zum Ritter des verletzten Rechtes aufwerfen wollte, und wäre es, bei eigenem erlittenen Unrecht, auch nur des Prinzips wegen. Daher tadeln neuere Ethiker hier besonders in der christlichen Ethik das, was sie eine bedauerliche Lücke derselben nennen. Eine Weltanschauung, die so sehr Selbstverleugnung lehrt, dass sie befiehlt die andere Backe hinzuhalten, wenn die eine einen Schlag empfangen hat, kann freilich nicht ausdrücklich verlangen, dass man an andern begangenes Unrecht energisch abwehren soll. Aber einstweilen, so lange wir selbst noch Unrecht ungerne ertragen, sollten wir es auch von anderen abzuwehren suchen und nicht das Christenthnm als Beschönigung unserer Bequemlichkeit oder Feigheit vorschützen. Ist doch das Ritterthum, zu dessen Ideal der Schutz der Schwachen gehörte, eine christliche Institution gewesen! Aber wie die Strafe nicht Rache sein soll, so liegt auch hier die Gefahr nahe, dass die Abwehr in Rache ausartet, nnd schon deshalb dürfte das Evangelium zu loben sein, dass es diese Seite nicht besonders betont hat. —

Die Tugend der Nächstenliebe oder der Barmherzigkeit ist die positive Ergänzung der Gerechtigkeit; sie fügt zu der negativen Maxime: „schädige niemand!" die positive: „hilf allen nach Kräften!" Dass sie ganz unmittelbar aus dem Mitgefühl hervorgeht, bedarf so wenig einer weiteren Erörterung, wie dass sie für die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft von den segensreichsten Folgen ist. Könnte die menschliche Gesellschaft ohne Gerechtigkeit überhaupt nicht bestehen, so müsste sie ohne Nächstenliebe überaus elend und traurig bleiben. Das Christenthum hat die Nächstenliebe ganz besonders betont und sie bis zur Liebe der Feinde ausgedehnt, so dass sie die christliche Tugend par excellence heissen darf. Aber auch die Alten haben sie gekannt und ihre nahe Verwandtschaft zu der Gerechtigkeit bemerkt, desgleichen, wie sie allmählich aus dem Schoosse der Familie, als wo sie, sich zuerst vom Egoismus losringend, entsteht, auf immer weitere Kreise übergeht, bis sie das ganze Menschengeschlecht (ja alle be-

---

[1]) Cicero de off. I § 23: Sed injustitiae genera duo sunt, unum eorum, qui inferunt, alterum eorum, qui ab iis, quibus infertur, si possunt, nom propulsant injuriam.

seelten Creaturen) umfasst, so in ihrer Entwickelung die Entwickelung des Sittlichen überhaupt darstellend.[1]

Auch hier nun fällt der Vernunft die Rolle der Ordnung zu: sie ist der gelähmte Sehende, der den ihn tragenden Blinden leiten muss, damit er nicht falle oder auf Abwege gerathe. Die Barmherzigkeit, die nicht von Vernunft geleitet wird, läuft fortwährend Gefahr, theils der Gerechtigkeit zuwider zu handeln, theils den einen Kreis, der ihr Mitleid anschaulich erregt, vor dem anderen, der ihrer doch auch bedarf, zu bevorzugen. Ein Mensch, der überall helfen will, wird nirgends recht helfen und steht in Gefahr sich selbst zu verlieren. Seine Wirksamkeit nimmt eben mit der Entfernung der Kreise, die er genau kennt und übersehen kann, ab; nur in der Nähe kann er ganz und voll wirken, hier das Beste leisten, was er überhaupt der Menschheit leisten kann. Er gehört zuerst seiner Familie und seinem Berufe, dann seinen Freunden, der Gemeinde, dem Vaterlande und endlich der Menschheit. Manch Kosmopolit ist ein schlechter Patriot, manch Politiker ein schlechter Beamter oder Familienvater. Da ist es wirklich gut, dass die nächsten Kreise auch unser Mitgefühl unmittelbar anschaulich am meisten erregen, und die weiteren sich meist nur mit einem theoretischen Wohlwollen begnügen müssen. Es stände schlimm, wenn es umgekehrt wäre! Immerhin liegt hier eine zweite Quelle sittlicher Conflicte, aus denen oft alle Vernunft nicht heraushilft. Wie weit darf ich wohl allenfalls die Gerechtigkeit um der Barmherzigkeit willen verletzen, oder die mir Entfernteren vor den mir näher Stehenden bevorzugen, oder selbst um eigner grosser Interessen wegen gelegentlich Gerechtigkeit und Wohlwollen gegen andere ausser Acht lassen? —

Je höher aber der einzelne steht, und je weiter sein Wirkungskreis sich ausdehnt, desto mehr wird er auch sein Wohlwollen den weiteren Kreisen zuwenden können und sollen. Da wird er sein Mitleid doppelt unter die Controlle der Vernunft stellen müssen. Von Fürsten gilt das italienische Sprichwort: è si buon, che val niente, er ist so gut, dass er nichts taugt, und das deutsche Wort: O Landgraf werde hart! Aber auch dem wohlwollendsten Gesetzgeber wird die Sache nicht leicht werden, einmal weil überall historisch erworbene Rechte ihre Stimme laut erheben, sodann aber, weil die Abschätzung der Werthe der einzelnen Güter und ihrer Wirkungen auf die verschiedenen Klassen so überaus schwer und unsicher ist, und hinzukommt, dass die Zukunft nicht über der Gegenwart vergessen werden darf. Als allgemeines Schema wird man dabei freilich gelten lassen müssen, was man die Maximation des Glücks oder der Wohlfahrt genannt hat, das Bestreben das möglichst grösste Glück oder Wohlfahrt der möglichst grössten Anzahl zu sichern, vorausgesetzt dass diese beiden Begriffe sich wirklich decken. Die Socialdemokratie, die mit der Maximation Ernst zu machen wünscht, ist naiv genug dies ohne weiteres als selbstverständlich anzunehmen. —

Es bleiben noch übrig die individuellen Tugenden, die den sogenannten Pflichten gegen uns selbst entsprechen, die wieder, wie wir gesehen haben, zunächst schon unter physischer Sanction im weitesten Sinne des Worts stehen. Bei ihrer Ableitung oder Construction zeigt sich die subjective Triebfeder nicht mehr in der vollkommenen Uebereinstimmung mit dem objectiven Maassstab. Nämlich, gehe ich von ersterer aus, vom Mitgefühl, der altruistischen Gesinnung, so kann ich die individuellen Tugenden daraus nicht direct, sondern nur indirect ableiten. Sie erscheinen alsdann als Tugenden gewissermassen zweiten Grades, als Tauglichkeiten, die für das Individium zwar wichtig sind, für die Gesellschaft aber nur indirect, insofern doch Niemand ohne sie auch für die Gesellschaft etwas Rechtes zu leisten vermag. Davon aber abgesehen, so wird ein entschiedener Altruismus, zumal wenn er sich mit gewissen metaphysischen oder religiösen Verstellungen verbindet, vielmehr geneigt sein, ihren Werth zu verdächtigen, da sie aus dem Egoismus oder Selbstgefühl entspringen und ganz geeignet sind dasselbe zu verstärken, er aber in dem Egoismus das eigentliche radicale Böse erblickt, das Prinzip der Individuation und der Trennung. Findet sich nun im menschlichen Herzen eine solche Wurzel des Bösen, so liegt der Gedanke nahe, dieselbe nicht nur in einzelnen Handlungen durch das Mitgefühl zu bekämpfen, sondern sie wo möglich dadurch, dass man ihr alle Nahrung entzieht, gänzlich auszutrocknen, mit andern Worten sich als Individuum, von dem eben die Selbstsucht unzertrennlich ist, durch vollkommene Selbstlosigkeit abzutödten und zu vergessen. Geschichtlich tritt diese Anschauung bekanntlich in der indischen Ethik in classischer Weise auf, zeigt sich in starken Anklängen in der pythagoräischen Schule und im Neuplatonismus und hat schon im ältesten Christenthum in der Askese und im Mönchswesen ihren Einfluss geäussert und im Katholicismus bis auf den heutigen Tag bewahrt. Welche phantastischen, excentrischen und die menschliche Natur degradierende Formen die Askese auch angenommen haben mag, und wie sehr sie in diesen Formen auch heute unserem Gefühl als etwas Ungesundes widerstreben mag, so wird man doch zugeben müssen, dass die Askese ohne diese übertriebenen Formen, als harter Kampf gegen jede Selbstsucht, durchaus nicht das sittliche Gefühl beleidigt, sondern ihm vielmehr, falls sie nur nicht aufdringlich auftritt, Achtung abnöthigt. Jedenfalls muss man sie in ihrem Ursprung verstehen, wenn man dem Geiste ganzer Zeitalter gerecht werden will. Zeiten, in denen jede gemeinnützige Thätigkeit für den einzelnen ausgeschlossen oder aussichtslos schien, und das Individium aus dem socialen Zusammenhang gerissen und auf sich allein gestellt war, konnten gerade energische Persönlichkeiten, die den Drang nach starker Thätigkeit und das Bedürfniss lebhafter Empfindungen hatten, auf diesen Weg harter Entbehrungen und scheinbar nutzloser Selbstpeinigung weisen. Solche äussere Formen sind für das Wesentliche der Askese auch offenbar nicht entscheidend, vielmehr wird man jedes anhaltende Streben nach Selbstbeherrschung, Selbstentsagung, Sichvergessen über der Sorge für andere, jedes absichtliche Verzichten auf sinnnliche Genüsse zu Gunsten geistiger Erkenntniss[1] mit diesem Namen belegen dürfen. So aufgefasst würde dann die Askese ein Beispiel liefern zu dem, was neuerdings die Heterogonie der Zwecke genannt worden ist, die darin besteht, dass alten Sitten neue, ursprünglich nicht so beabsichtigte Zwecke untergeschoben werden. Sofern die Askese beweist, wie weit die menschliche Natur in der Unterdrückung der niederen Begierden gegen die höheren, des Fleisches gegen den den Geist, zu gehen vermag, wird sie als anregendes und erhebendes Beispiel immer ihren Werth behalten, gleichsam als das Gegengewicht der umgekehrten Bestrebungen, wie sie sich denn auch besonders in Zeiten der grössten Ausschweifungen gebildet und hervor-

---

[1]) Cicero giebt diese verschiedenen Kreise mehrfach an z. B. de finibus V, 65: In omni autem honesto nihil est tam illustre nec quod latius patet quam conjunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communitio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu, quod a procreatoribus nati diliguntur et tota domus conjugio et stirpe conjungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis, qui publice socii atque amici sunt, denique totius complexu gentis humanae.

[1]) In dieser Beziehung wird man behaupten können, dass alle grossen Philosophen der Askese mehr oder weniger das Wort geredet haben. Etwas davon liegt schon im Begriff der alten sapientia. Bei Cicero sei unter anderen Stellen verwiesen auf die hübsche Rede des Archytas de senectute c. XII.

gethan hat. Auf dem Uebergewicht des Geistes aber gegenüber dem Fleische beruht, daran kann kein Zweifel sein, das Heil und die Wohlfahrt, ja man darf sagen, die ganze Zukunft menschlicher Entwickelung.

Geht man dagegen von der allgemeinen Wohlfahrt als dem objectiven Maassstab des Sittlichen aus, so lassen sich die individuellen Tugenden ganz ungezwungen und direct daraus herleiten, da ja das persönliche Wohl eines jeden auf ihnen beruht, für welches zu wirken eben ein jeder am besten selbst in der Lage ist. Daher ist der Gedankengang der Utilitarier etwa folgender[1]: Der Egoismus ist wie das Mitgefühl ein ursprünglicher Trieb, und als solcher steht er im Dienste der Natur und kann an sich weder gut noch böse genannt werden. Wir gewinnen die Kräfte und Mittel überhaupt zu wirken und also auch für andere zu wirken nur dadurch, dass wir uns selbst erhalten und unser eigenes Wesen entwickeln. Wollte die Ethik den Instinct der Selbsterhaltung verdammen, so würde sie ihre eigenen Mittel verdammen. Wäre dieser Trieb böse, so wäre auch unsere innerste Natur böse, und alle Ethik würde dann sich selbst widersprechen. Aus dem Princip der Wohlfahrt folgt zwar, dass der einzelne nur einer unter vielen ist, aber es folgt auch daraus, dass er wirklich einer ist, und als solcher ist er berechtigt seinen Antheil an der allgemeinen Wohlfahrt zu reclamieren. Jene schroffe Gegenüberstellung von Altruismus und Egoismus stützt sich auf eine abstracte Vorstellungsweise, die den Menschen aus den historisch gegebenen Verhältnissen herausreisst und den so isolierten als den wahren Menschen betrachtet. Aber in Wirklichkeit hat es nie einen solchen isolierten Menschen gegeben, gewissermassen einen Menschen an sich, sondern stets, soweit wir auch zurückgehen, finden wir den einzelnen als ein Glied einer Gemeinschaft, an deren Leben er theil nimmt, die er fördert, indem er sich fördert, und die für ihn sorgt, indem sie für sich sorgt. Wie wir es bei der Entstehung des Pflichtgefühls sahen, die individuelle Ethik geht aus der socialen hervor und ist nur aus dieser zu begreifen. So kennt das wirkliche Leben und Handeln eine solche Isolierung gar nicht, sondern in ihm greifen sowohl Wirkungen als Motive regelmässig über den Gegensatz fremder und eigener Wohlfahrt über. Wer für seine eigne Gesundheit sorgt, scheint vielleicht selbstisch zu handeln, aber in Wirklichkeit erstrecken sich die guten Folgen davon doch auf andere, zunächst auf seine Familie, seine Leute, seinen ganzen Wirkungskreis und Umgang, die alle auch im umgekehrten Falle und wäre es auch nur unter seiner krankhaften und reizbaren Stimmung zu leiden haben. Wer wirthschaftlich lebt und sein Vermögen vorwärts bringt, sorgt dadurch gleichzeitig für die Seinen, die ganze Gemeinde, ja für den Staat, während ein Verschwender seine Nachkommen vielleicht auf Generationen hinab schädigt und der Gemeinde schliesslich zur Last fällt. So kann die Sorge für die leibliche Wohlfahrt fast die erste aller Pflichten genannt werden.[2] Und mit der Ausbildung aller Fähigkeiten verhält es sich doch offenbar ebenso. Desgleichen tragen die socialen Tugenden für die eigne Wohlfahrt dessen, der sie ausübt, die besten Früchte, und ihre Verletzung wirkt verderblich auf das Eigenleben. Wie belohnt sich für den treuen Vater die Sorge, die er auf die Erziehung seiner Kinder verwandt hat! Wie empfängt schliesslich strenge Rechtlichkeit, wahrhaftes Wesen, thatkäftige Hülfe, ein verträgliches Benehmen in allgemeiner Liebe und Achtung ihren Lohn! Und wie die Wirkung einer Handlung, so lassen sich auch die Motive nur selten streng in egoistische und altruistische trennen. Denn ein und

[1]) Mit theilweise wörtlicher Benutzung von Hoeffding und Paulsen.
[2]) So Goethe im Tasso:
Die erste Pflicht des Menschen Speis' und Trank zu wählen —.

dieselbe Handlung hat oft die verschiedensten Motive, die uns selbst keineswegs immer klar sind. Geht man an sein gewohntes Tagewerk aus einem egoistischen oder altruistischen Motiv? Schreibt ein Dichter oder Denker für sich oder andere? Ja, wer einen Menschen in Lebensgefahr sieht und hinzuspringt ihn zu retten, oder ein Soldat, der im Eifer des Gefechts sich kühn auf seinen Feind stürzt, hat der auch nur Zeit, sich über seine Motive klar zu werden? — Also die ganze Unterscheidung zwischen Egoismus und Altruismus behält zwar im einzelnen ihren Werth, aber im ganzen kann man beide nicht so einander entgegensetzen, dass man diesem alles sittliche, jenem alles unsittliche Handeln aufbürdet. Nicht der Egoismus an sich ist das radical Böse, sondern höchstens ein sich verstockender, sich aus der socialen Gemeinschaft isolierender Egoismus, wie ihn besonders Trägheit und Mangel an Energie bewirken. Worauf es also ankommt, das ist die richtige Beschränkung dieser beiden in der menschlichen Natur liegenden Triebe durch einander, so dass keiner zu kurz kommt. Der einzelne muss sich dem socialen Ganzen als ein dienendes Glied untergeordnet fühlen, aber wirken kann er für sich und für das Ganze nur, insoweit er sich selbst behauptet. Und aus dieser Selbstbehauptung lassen sich denn ungezwungen alle individuellen Tugenden ableiten, also etwa Selbsterhaltung, Selbstbeherrschung, Selbstständigkeit, worunter sich denn alles einordnen lässt, was unter physischer und und öconomischer Sanction steht, wie Reinlichkeit, Mässigkeit, körperliche und geistige Ausbildung, sowie Liebe zur Freiheit, richtiges Ehrgefühl und desgleichen.

V.

Die Güterlehre. Individueller und socialer Eudämonismus. Der Evolutionismus und das Princip des sittlichen Fortschritts. Das Uebel in der Welt. Die Antionomie zwischen Glück und Fortschritt. Das metaphysische Fundament der Moral. Ethische Postulate.

Die ältere Ethik pflegte den Capiteln von den Pflichten und den Tugenden regelmässig noch eines von den Gütern hinzuzufügen, die sich als Folgen des sittlichen Handelns ergeben. Wenn man neuerdings statt dessen lieber von den Zwecken oder Zielen des Sittlichen spricht, so macht das keinen wesentlichen Unterschied. Dieser Frage nach den Gütern oder gar nach dem höchsten Gute liegt nun eine besondere Absicht zu Grunde, die allerdings nicht immer deutlich eingestanden wird, die aber klar wird, sobald man fragt, was die Ethik als Wissenschaft eigentlich sein will. Was wir bisher untersucht haben, drehte sich alles um die Fragen: wie handelt der Mensch, aus welchen Motiven, wie ist der Begriff der Pflicht entstanden, was heisst moralisch gut, was ist Tugend? Es wurde also eine Erklärung menschlichen Handelns gesucht, die historische und psychologische Untersuchungen verlangte, ja selbst eigentlich nur ein Theil dieser Wissenschaften zu sein schien. Will die Ethik selbstständig den Namen einer Wissenschaft beanspruchen, etwa als die Wissenschaft fester Normen des Handelns auftreten, so tritt sie damit prädikatorisch auf, sie empfiehlt Handlungsweisen, und es fällt ihr damit die Verpflichtung zu, die Vorzüglichkeit derselben zu beweisen, um so auf das menschliche Gemüth auch wirklich bestimmend einzuwirken. Wie sollte sie das nun aber anders anfangen können, als indem sie nachweist, dass sittliches Handeln letzten Endes im wohlverstandenen Interesse aller Menschen liegt, und dass schlecht handeln im Grunde auch

dumm handeln heisst. Gelänge ihr dies, so wäre vielleicht zu hoffen, dass selbst der verstockteste Egoist sich bekehren müsste, und die Ethik würde dadurch in der That zu einer praktischen Wissenschaft. Man mag bezweifeln, dass sie das bisher geleistet hat, jedenfalls aber hat sie es seit ihrer Begründung durch Sokrates versucht und zwar vermittelst der Güterlehre, hier aber auch ganz besondere Schwierigkeiten angetroffen. Stimmten hinsichtlich der eigentlichen Thatsachen der Ethik die Ansichten so ziemlich überein, so gehen sie nun hinsichtlich der letzten Begründung doch weit auseinander, indem eben hier die Anknüpfung der Ethik an die Metaphysik liegt, und daher die verschiedenen metaphysischen oder religiösen Voraussetzuugen sich auch in verschiedener Weise geltend machen müssen. Des weiteren hierauf einzugehen kann nicht in der Absicht dieser Skizze liegen; doch will ich zum Schluss versuchen wenigstens andeutungsweise zu zeigen, weshalb eine rein humane Ethik, die jede metaphysische Annahme grundsätzlich verschmäht, gar nicht im Stande sein kann Moral wirklich zu begründen, obwohl gerade der Utilitarismus mit seinem Wohlfahrtsprincip dies zu leisten sich einbildet.

War die Ethik der Alten hinsichtlich ihrer Begründung individueller Eudämonismus sans phrase, so ist die neuere utilitarische Ethik ein verschämtes Gemisch von individuellem und socialem Eudämonismus. Dass, wo der einzige Maassstab des Sittlichen die allgemeine Wohlfahrt ist, als Folge des Sittlichen nun auch die allgemeine Wohlfahrt herauskommen muss, ist freilich einleuchtend. Auch der Nachweiss, der am Schluss des vorigen Abschnitts deshalb etwas ausführlicher wiedergegeben worden ist, der Nachweiss, dass unser individuelles Wohl so vielfach durch das allgemeine, und dieses wieder durch jenes bedingt wird, ist ja im ganzen durchaus richtig, und diese Wechselwirkung jungen Leuten recht klar zu machen dürfte sich durchaus als nützlich empfehlen; auch für rein legales Handeln kann man eben nicht leicht der Stützen zu viele haben. Aber kann durch solchen Hinweis auf das eigne Wohl wirklich Moral begründet werden? Ist, was da heraus kommen kann, nicht blosse berechnende Klugheitsmoral, also Pseudomoral? Denn in vielen Fällen deckt sich eignes Wohl und allgemeines Wohl eben nicht; da kommt man mit der beliebten Formel „eignes und fremdes Wohl" nicht mehr aus, sondern da hat man die Wahl entweder das eigne oder das fremde Wohl zu berücksichtigen. Ueberhaupt muss es als ganz verkehrt erscheinen, der Tugend einen individuellen Lohn zu verheissen, denn da will man eine antiegoistische Triebfeder durch egoistische Motive in Bewegung setzen, wirkt ihr also eigentlich geradezu entgegen. Also gestehe man lieber ruhig ein, dass die Tugend Opfer verlangt, die sie dem Thäter nicht zurückerstattet, sondern die anderen zu gute kommen, und die Moralpredigt wende sich dreist an das Mitgefühl und den Opfermuth des menschlichen Herzens; da wird sie, wenn überhaupt, die richtige Stelle treffen! Lässt nun der Utilitarismus, durch solche Einwendungen gedrängt, die schielende Rücksicht auf das eigne Wohl ganz bei Seite und betont nur als Wirkung durchgängiger Sittlichkeit das Glück und Wohlbefinden des Ganzen, die Gesundheit und Kraft des Organismus, den die menschliche Gesellschaft bildet, so wird er zum socialen Eudämonismus, der schon wesentlich höher steht, als durchschnittlich die antike Ethik. Auch haben wir in ihm im 3. Abschnitt den gar nicht abzulehnenden objectiven Maassstab für die subjective Triebfeder des Mitgefühls anerkannt. Indem er sich nun an diese wendet und ihr das allgemeine Wohl möglichst ausmalt, wird er allerdings durch das in Aussicht gestellte Gut motivierend wirken können; denn es giebt eben Güter für den Egoismus und Güter für das Mitgefühl. Die Hoffnung, dass die Erde durch menschliche Bemühung selbst erst in später Zukunft zum Paradiese werden könnte, ist wohl eine Vorstellung, die das Menschenherz zu bewegen geeignet, des Schweisses der Edlen werth zu sein erscheint. Wodurch erreichen denn die besseren socialistischen Schriftsteller ihre nicht abzu-

leugnende ethische Wirkung auf die weitesten Kreise, als indem sie unter stricter Anwendung des Maximationsprincips des Näheren ausmalen, wie die Menschen nun endlich als geborene Brüder nicht mehr wie eine Drachensaat sich zerfleischen, sondern sich die Hände reichen sollten zur gemeinsamen und organisierten Bekämpfung der Natur, so dass die Menschheit wohl des Himmelreichs entbehren könnte, weil alsdann nach des Propheten Wort ein neuer Himmel und eine neue Erde da sein würde, auf der Gerechtigkeit und Frieden wohnten?

Da nun aber die altruistischen Gefühle, auf welche eine solche Vorstellung motivierende Kraft auszuüben vermag, doch einstweilen gegenüber den egoistischen noch recht schwach sind, auch die menschliche Natur zur Zeit zu einem solchen Zustande des Glücks recht wenig zu stimmen scheint, so kommt dem socialen Eudämonismus der Evolutionismus nunmehr als ein scheinbar sehr nützlicher Bundesgenosse zur Hülfe. Beide zusammen kann man als das Princip der Kulturentwickelung oder des sittlichen Fortschritts bezeichnen. Danach soll sich eine fortwährende Vervollkommnung des Menschengeschlechts mit der Nothwendigkeit eines logischen Processes vollziehen, wozu auch ein stetes Wachsen der altruistischen Gefühle gehören würde. Diese letztere Behauptung aber aus der bisherigen Erfahrung zu constatieren, dürfte zunächst ihre grossen Schwierigkeiten haben, ja, bei dem herrschenden Concurrenzkampfe, der gerade das treibende Moment des Evolutionismus ist, erscheint die entgegengesetzte Behauptung, dass die Menschen zwar immer schlauer und berechnender, aber auch immer egoistischer werden müssten, zumal wenn die religiösen Antriebe, die bisher so wichtige Motive dem menschlichen Handeln geliefert haben, einer ungezügelten Sucht nach Glück und Genuss weichen sollten, für mindestens eben so wahrscheinlich. Doch mag man immerhin zugeben, dass unter vernünftigen und sittlichen Wesen der Kampf ums Dasein, wie er ganz besonders verwickelt wird, so auch wohl mildere Formen, als bei den anderen Lebewesen annehmen dürfte. Aus dem Wachsen der Humanität freilich, das fast ganz auf Rechnung der socialen Ethik kommt, darf man nicht sofort auch auf ein Wachsen der altruistischen Gefühle in den Individuen schliessen. — Sodann aber enthält der Evolutionismus eben dadurch, dass er sich für einen nothwendigen Process ausgiebt, ein der freien Sittlichkeit sogar gefährliches Element. Erscheint der Sieg in einem Kampfe von vorne herein bereits gesichert, so wird der einzelne Kämpfer es nicht mehr für nöthig halten, sich besonders anzustrengen. Vollzieht sich die Entwickelung des Sittlichen von selbst und unbewusst durch die Instincte der Menschen, so giebt es nur eine „physische Ethik", eine Art „socialer Prädestination", und es liesse sich nicht absehen, wie eine solche geeignet sein sollte, die Menschen zu bewegen Anstrengungen und Opfer zu bringen. Vielmehr wird die Reflexion, die immer die Instincte aufzulösen trachtet, nur vom Uebel sein, und vermöge ihrer wird der Egoist sich versucht fühlen, sich der lästigen Fesseln solcher Instincte zu entziehen. Da wäre es schliesslich besser die Ethik und mit ihr alle Reflexion lieber ganz bei Seite zu lassen!

Aber davon auch abgesehen, so erhebt sich gegen jeden Eudämonismus mit oder ohne Kulturentwickelung ein Gegner von erdrückender Gewalt in dem Uebel der Welt. Es ist dies der alte Stoff, an dem sich die Theodiceen mit mehr oder weniger Scharfsinn bisher vergebens abgequält haben, und sein nicht zu leugnendes Dasein darf von keiner Ethik ignorirt werden, da es für sie vielmehr eine der allerwesentlichsten Thatsachen bilden muss. Es ist daher nicht zufällig und blosse Sache der Mode, dass der Streit über den Optimismus oder Pessimismus, wie heute die Schlagworte lauten, nicht zur Ruhe kommen kann. Es mag in diesem Streit Uebertreibung auf beiden Seiten herrschen. Was dem Leben seinen Reiz verleiht, ist die jedem gesunden lebenden Organismus als Geschenk der Natur mitgegebene Lebenslust; aus ihr heraus wird das naive Bewusstsein stets be-

haupten: Es ist eine Lust zu leben! Und dabei ist es ganz gleichgiltig, ob man die Lust oder das Streben, d. h. den Trieb nach Bethätigung als das Prius annehmen will[1]. Nun aber sollte gerade der Evolutionismus es wissen, wodurch organisches Leben entstanden ist, sich erhält und weiter entwickelt, nämlich durch fortgesetzten hartnäckigen und grausamen Kampf, der keinen Pardon giebt, da alles nur lebt durch den fortwährenden Untergang des Gegners. Mag also der jeweilige Sieger in diesem Kampfe auch eine gewisse Siegesfreude empfinden, so wird sie doch, wenn man sich nur auf den Standpunkt des Ganzen stellen will, mehr als aufgewogen durch die Qual der Besiegten. Das Uebel der Welt hat seinen prägnantesten Ausdruck in diesem wahrhaft ehernen Gesetz des Kampfes ums Dasein! Man mag immerhin zugeben, dass das Christenthum die Arbeit an dem Culturfortschritt zu wenig betont und gefordert hat, so dürfte doch von allem, was es der Menschheit gelehrt hat, neben der hervorgehobenen Bedeutsamkeit des ethischen Handelns nichts wichtiger sein, als seine Geringschätzung irdischer Glückseeligkeit, an deren blinder Verfolgung die antike Welt so elend Schiffbruch gelitten hat[2]. Es wäre sehr zu bedauern, wenn die Menschheit von dieser Grundwahrheit, auf welcher die ganze Erlösungslehre des Christenthums beruht, gewissen ethischen Schulen zu Liebe auch nur zeitweilig ganz zurückkommen sollte. Erklärlich ist es freilich, wenn alle humane Ethik wegen ihres Wohlfahrtsprincips sich mit Hand und Fuss gegen die Anerkennung der nicht zu heilenden Uebel der Welt sträubt. Nur so ist es zu verstehen, wenn sonst verständige und ehrliche Denker ihren Optimismus oft mit den seichtesten, ja fast frivolen Gründen vertheidigen, denn andernfalls muss ja das ganze farbenprächtige Bild kommenden Glücks, das die Culturentwickelung der kommenden Menschheit bringen soll, jede Realität verlieren und nur noch als Fata Morgana erscheinen, die wenigstens das Gute hat, den müden Wanderer, so lange er noch nicht ihre trügerische Illusion durchschaut hat, weiter zu hetzen. — Betrachtet man die Sache möglichst vorurtheilslos, so wird man zugeben müssen, dass die subjectiven und objectiven Bedingungen des menschlichen Lebens nicht solche sind, dass als sein eigentlicher Zweck dauerndes Glück angenommen werden darf, dass aber die jedem Menschen mitgegebene Lebenslust, wenn sie sich nur nicht vorzeitig erschöpft, wohl im ganzen gerade ausreicht, seinen Muth im Kampfe des Lebens nicht sinken zu lassen, und dass als Zweck dieses Kampfes daher nicht befriedigtes Glück, sondern der Fortschritt erscheint. Den Fortschritt nun aber deshalb zu schätzen, weil er menschliches Glück vermehre und solches vielleicht gar einmal dauernd herbeizuführen geeignet erscheine, ist ganz unmöglich. Die Evolution kann keine Grenzen haben, Stillstand ist bei ihr bereits Rückschrift, also kann der Kampf und mit ihm das Leiden nie ein Ende haben, jeder gewonnene neue Standpunkt nur einen kleinen Vorsprung gewähren, der hartnäckig gegen die Concurrenz vertheidigt werden muss. Die Leiden werden zwar zum Theil weniger brutal, die Genussfähigkeit, besonders für die edleren geistigen Freuden, wird grösser,

---

[1]) Jenes war die Annahme der Epicuräer, dieses die der Peripatetiker, wie ausführlich in de finibus V dargethan wird.

[2]) Dass die besseren Köpfe des Alterthums die Wahrheit, dass in allem Leben das Leiden überwiege, gelegentlich deutlich genug ausgesprochen haben, ist bekannt; interessant ist aber doch eine Stelle wie Tusc. disp. I, c. 34: A malis igitur mors abducit, non a bonis, verum si quaerimus. Et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolomaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi iis auditis mortem sibi ipsi consciscerent . , . . Ejus autem liber est 'Αποκαρτερῶν, in quo a vita quidam per inediam discedens revocatur ab amicis, quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda. Possem idem facere, etsi minus quam ille, qui omnino vivere expedire nemini putat.

aber dafür steigern sich auch in demselben Verhältniss die Ansprüche, und die Leidensfähigkeit wird mit immer höher entwickeltem Nervensystem immer grösser, die Lebenslust, die fast ganz auf der Gesundheit der Nerven beruht, immer leichter gefährdet. Die Unzufriedenheit wächst, also nimmt das Glück ab. Qui auget scientiam, auget dolorem! Waren die Athener zur Zeit des Perikles etwa besonders zufrieden, oder sind es die europäischen Völker heute nach 70 Jahren einer in der Weltgeschichte unerhörten Prosperität? Das macht Cultur und ihre geistige Bildung! Also die Behauptung Rousseau's, dass Glück und Cultur in umgekehrtem Verhältnisse stehen, dürfte schwerlich so paradox sein, wie sie dem vorigen Jahrhundert erschien. Macht der sociale Eudämonismus mit der Maximation des Glücks Ernst, d. h. führt er zu einer demokratischen Nivellierung, so muss er auf den Culturfortschritt verzichten, denn gerade die Ungleichheit und die dadurch erzeugte Unzufriedenheit ist der eigentliche Stachel zum Fortschritt, der ohne ihn aufhören, d. h. zum culturellen Rückschritt werden müsste. Wer diese Antinomie zwischen Glück und Fortschritt sich erst einmal klar gemacht hat, ja, wer auch nur bei dem Zugeständnisse aller besonneneren Utilitarier stehen bleibt, dass das Verhältniss zwischen Glück und Leiden trotz allen Fortschritts sich nicht verändert, der wird der Illusion irdischen Glücks keine besondere motivierende Kraft mehr zutrauen. Wer eingesehen hat, dass er weder für sich, noch für die anderen, noch für die kommenden Geschlechter ein wirklich irdisches Glück erhoffen kann, der wird dadurch wenig geneigt sein noch besondere Opfer zu bringen den Forderungen einer Moral zu Liebe, die solches Glück und Wohlergehen direct oder indirect durch Aufstellung eines humanen, nie ganz zu erreichenden Culturideals zu ihrem letzten Ziele macht. — Will also die Ethik ihre Forderungen wirklich begründen, so muss sie den Begriff der Wohlfahrt tiefer fassen, nämlich als eine finale und gänzliche, selbst von der Form der Zeit befreite Befriedigung der gereinigten Triebe oder mit anderen Worten, sie muss ein transcendentes höchstes Gut annehmen, zu dem der Entwickelungsgang menschlicher Cultur immerhin eine nothwendige Etappe sein dürfte. Damit hätte sie dann aber freilich ihre metaphysische Voraussetzungslosigkeit aufgegeben und ein erstes Postulat gestellt. Das zweite wäre dann die Annahme einer allweisen Vorsehung, der Glaube an welche dem Menschen in seinem sittlichen Ringen Muth und Ausdauer zu geben geeignet wäre durch die Gewissheit, dass die von ihm gebrachten individuellen Opfer nicht vergebliche sein werden. Als drittes und vielleicht wichtigstes Postulat dürfte endlich die Annahme erscheinen, dass wir in dem innersten, wahrhaft realen Kerne unseres Wesens mit dem unerschaffenen höchsten Wesen und durch dieses mit den übrigen Geschöpfen innig verbunden, ja eigentlich identisch sind[1]. Besitzen die beiden ersten Postulate in hohem Maasse motivierende Kraft für das Mitgefühl, so muss das dritte auch auf das Selbstgefühl mächtig einwirken, ohne dass dabei doch der sonst unvermeidliche Widerstreit zwischen Sittlichkeit und egoister Motivation hier Anwendung fände. Denn das Ich, für das ich unter dieser Annahme besorgt bin, ist nicht mehr dem Nicht—Ich entgegengesetzt, sondern mit ihm identisch, so dass das schwerste Problem[2] der Ethik gelöst, das eigentliche experimentum crucis damit geliefert wäre. Erscheinen diese drei Postulate in

---

[1]) Vorsehung und Weltseele sind allbekannte stoische Annahmen; dagegen zeigt wohl Plato allein Neigung das höchste Gut trauscendent zu denken.

[2]) Es tritt schon in der Frage auf, warum ein Greis instinctiv für die Nachwelt sorge. Den Vers des Statius:

Serit arbores, quae alteri saeclo prosient,

hat Cicero dreimal mit Vorliebe citiert.

der That als unabweisbar nothwendig zu einer wirklichen und wirksamen Begründung der Ethik, so beachte man nun, wie sie gleichzeitig nicht nur den Inbegriff so ziemlich aller esoterischen Weltweisheit, sondern auch den eigentlichen, nur mehr bildlich eingekleideten Sinn der Hauptlehren des Christenthums ausmachen. Daraus wird man am besten erkennen, welche unvergleichliche Stütze die Ethik an der christlichen Religion besitzt. Ist es da nicht überaus kindisch, wenn besonders englische und amerikanische Moralisten, denen es aber auch in Deutschland nicht an Nachbetern fehlt, uns fortwährend versichern, alle durch Religion motivierte Sittlichkeit wäre Pseudomoral, da sie auf blossen berechnenden Egoismus hinausliefe! Freilich, der Begriff der Religion kann je nach dem Inhalt, den man ihm beilegt, bald einen weiten, bald einen engen Umfang haben, und danach kann die Behauptung: „Die Moral ist von der Religion abhängig"! schlechthin ausgesprochen ebenso wahr wie falsch sein[1]. Daher, so berechtigt nun dieser Vorwurf nur Pseudomoral zu erzeugen auch einer rein äusserlichen Religiosität gegenüber sein mag, so wenig trifft er doch eine wirklich religiöse Gesinnung, die ganz im Gegentheil recht eigentlich einen blinden und verstockten Egoismus in seiner innersten Wurzel zu untergraben geeignet erscheint. Deshalb stellt auch Jesus das Gebot der Gottesliebe noch vor das andere Gebot der Nächstenliebe, womit zu vergleichen 1. Joh. 5, 2: Daran erkennen wir, dass wir Gottes Kinder lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote halten, und ferner Ev. Joh. 17, 3; 21; 23: Das ist aber das ewige Leben, dass sie Dich, der Du allein wahrer Gott bist, erkennen. — Auf dass sie alle eins seien, gleich wie Du, Vater, in mir und ich in Dir; dass auch sie in uns eins seien. — Ich in ihnen, und Du in mir, auf dass sie vollkommen seien in eins.

---

[1]) Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die Du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion.

Verzeichniss störender Druckfehler.

Seite 3 Zeile 13 v. o. lies: konne . . . einlade, statt können einladen.
„ „ „ 4 v. u. „ excentrisch statt exentrisch.
„ 7 „ 20 v. o. „ Metaphysik statt Mataphysik.
„ 7 „ 12 v. u. „ Sie statt so.
„ 8 in der Ueberschrift lies: Pflichtgefühl und Gewissen statt Pflicht und Gewissen.
„ 20 Zeile 6 v. o. lies: Alten statt alten.